II (1959) UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL Fasc. 1

STUDIA MONTIS REGII

Faculté de Théologie
2065 ouest, rue Sherbrooke
Montréal-25, Canada.

SUMMO PASTORI

IOANNI VICESIMO TERTIO

FRATRUM SUORUM

SOLIDUS VIGOR

UNIVERSALIS ECCLESIAE

HONOR

On the Nature of the Marian Co-redemptive Merit

(continued) *

2) The Defenders of a Condign Co-redemptive Merit

If the doctrine of a socially condign Marian co-merit is a greatly disputed problem in Mariological circles today, such was not the case during the three centuries which preceeded the Encyclical *Ad diem illum*. During the XVII and XVIII Centuries only a minority of theologians defended the condignity of Mary's co-merit. Some of them, as J. Martinez de Ripalda, S.J. (†1648), who was the first to have proposed the condign qualification, and Christophorus de Vega, S.J. (†1672), supported the mere possibility *in abstracto* of that determination. [45] Among others who qualified Mary's co-merit as condign were Angelus Vulpes, O.F.M. (†1646) and Sylvester de Saavedra (†1655). Even though the first to have indicated a *de facto* condign qualification for the Virgin's co-redemptive merit appears to have been Christopher de Ortega (†1686), Father Carol notes that the first to have elaborated ex *professo* on the condign nature of the Marian co-merit was Carlos del Moral, O.F.M. (†1731) when he wrote, after having shown that his theory was not opposed to the doctrine of the Fathers nor contrary to Sacred Theology, that

> . . . the Mother of God co-operated with her Son by meritorious actions *de condigno* for the salvation of men, the grace and glory of the angels, merits however dependent upon the merits of the Son. . . In this sense, therefore, we now state that it seems in conformity with theological principles that whatever Our Lord Christ merited for us, also falls under the condign and not only under the congruous merit of the Mother of God. . . [46]

---

* The first part of this article was published in *Studia Montis Regii* I (1958), 225-244.

[45] JOANNES MARTINEZ DE RIPALDA, S.J., *De Ente supernaturali, Opera Omnia*, Paris, 1871, vol. 3, disp. 79, sect. 16: "At condignitas meritorum Virginis ratione altissimae dignitatis Matrix Dei non exhauritur praemio finito sibi dispensato a Deo. Ergo ejus merita reliqua semper dignitas ad promerendum nobis dona gratiae. Unde etiam conficitur Matrem Dei posse aliis mereri de condigno gratiam justificantem. . ." CHRISTOPHORUS DE VEGA, S.J. also teaches the possibility of such a merit in *Theologia Mariana sive Certamina Litteraria de B. V. Dei Genetrice Maria*, Neapoli, 1866, ex Biblipola Bibliothecae Catholicae, vol. 2, Pal. 29, cert. VIII, p. 423: ". . . nam potuit Deipara de potentia absoluta mereri alteri condigne primam gratiam habitualem."

[46] CAROLUS DEL MORAL, *Fons illimis theologicae scoticae marianae e paradiso latices suos ubertim effundens*, Matriti, 1730, vol. 2, p. 385, n. 20: ". . . Deiparam cooperatam fuisse cum Filio actibus meritoriis de condigno ad salutem hominum, gratiam et gloriam angelorum, meritis quidem dependentibus a meritis Filii. . . In hoc ergo sensu dicimus nunc videri conforme principiis theologicis, quod quidquid nobis Christus meritus est cadat sub merita condigna et non tantum congrua Deiparae. . ." as quoted in CAROL, *De Coredemptione* . . . p. 339.

Statements such as these were rare during those three centuries. Even at the beginning of the XX Century, as was the case during all of the XIX Century, the congruous qualification which had become common doctrine was not seriously challenged.

But in 1921 a shock was produced. It came in the form of an article written by Msgr. J. Lebon of Louvain. [47] He, for the first time in more than a century, revived the doctrine of Mary's socially condign co-merit. A flood of Marian literature followed Msgr. Lebon's article. Notwithstanding the vehement objections and criticisms, he again defended his views in a lengthy article which appeared in 1939 [48] with the purpose of completing and rendering more precise the doctrine he had previously proposed. [49]

I — Marian Condign Co-merit based on Renouncement of Maternal Rights.

Msgr. Lebon bases his position on the intimate association which exists between Christ and His Mother and delimitates the condignity of her co-merit to the offering of Christ's life for the salvation of mankind. All this is accomplished by the Virgin considered not a private or unofficial person, but rather as a *"persona publica"*, that is, as an official person acting in an official capacity in the work of Redemption. Lebon's conception of the Marian mediatory function is one of active intervention for the realization of the salvation of men as planned by God. Lebon himself summarizes the basic elements of his theory in the following words:

> The fundamental idea of all the theological development concerning the Marian mediation is that of association, in the divine plan, of Christ and Mary as a complete (*total*) principle of salvation and life; this idea is found expressed in the form of an antithetical parallelism between the nefarious action of the couple Adam-Eve and the salvific action of the couple Christ-Mary, in the first Christian tradition, which received it from Apostolic preaching. [50]

This intimate association as a complete principle of operation finds its *immediate foundation* in the Divine Motherhood of Mary, inasmuch as she is the "true Mother of the Redeemer" [51] because of which God gave her

---

[47] J. LEBON, *La bienheureuse Vierge Marie médiatrice de toutes les grâces* in *La vie Diocésaine. Bulletin du Diocèse de Malines*, 1921, T. X, pp. 257-267, 431-444.

[48] J. LEBON, *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XVI (1939), pp. 655-744.

[49] *Ibid.*, p. 671: "Fidèle peut-être par ailleurs, ce résumé, en ce qui concerne ma pensée personnelle, appelle plusieurs réserves importantes. C'est ce qui m'invite et me décide à rappeler, à préciser et à compléter la doctrine que j'ai déjà proposée."

[50] *Ibid.*, p. 678: "L'idée fondamentale de tout le développement théologique touchant la médiation mariale est celle de l'association, dans le plan divin, du Christ et de Marie en un principe total de salut et de vie; cette idée se rencontre exprimée sous la forme d'un parallélisme antithétique entre l'action néfaste du couple Adam-Eve et l'action salutaire du couple Christ-Marie, dans la première tradition chrétienne, qui la tient de la prédication apostolique."

[51] *Ibid.*, p. 671.

real *maternal rights* over the life of the Victim of Calvary. By her voluntary renouncement of these maternal rights, just as Christ renounced His own rights, the Mother of the divine Victim finds the means to really co-operate in the actual acquisition of the redemptive merit. Her co-redemptive merit is considered as condign, since by offering the God-Man as Victim, by freely giving up her maternal rights, she is no longer acting as an unofficial person, but rather in her official capacity of Mediatrix.

> From the very beginning I clearly stated that the merits I proposed to consider as condign merits are solely those which the Virgin contributed to acquire in and by her official association with Jesus in the eminently redemptive sacrifice of the Cross. That opinion appeared to me as the logical conclusion of a very simple reasoning based upon the principle of association of Mary and Christ. . . [52]

Msgr. Lebon explains in more detail, further on, the exact nature of this association, especially as to the renouncement of the "*materna in Filium jura*". [53] It is necessary to quote the passage as it appears in the article in order to ascertain the manner in which he conceives and defends his conception of the redemptive sacrifice, since his choice of words reveals, at times, the exact position relative to the power over Christ which he attributes to Mary. In fact, the renouncement which the Mother of God makes of the maternal rights is not considered as merely a presupposed condition to Christ's abandonment of His own life. In order that the sacrifice be correctly understood and that it be what it must be, that is

> . . . the immolation, in its concrete and complete reality, of the human life of Jesus, Son of Mary, the two renouncements must be united and associated (coordinated); the two wills must renounce, at the same time, one, its personal rights, the other, its maternal rights on that life which belongs in its own way, but none the less really, to Christ and to His Mother. Is it not in this that we find, thanks to the association of those two having rights in this renouncement, the *depositio potestative vitae Christi*, in which the generative act of the redemptive merit consists: deposition of one and the same concrete life, made with authority by Jesus as the deposition of his proper life, made with authority by Mary as the deposition of the life of her Son, deposition

---

[52] *Ibid.*, p. 674: "J'ai dit clairement dès le début que les mérites que je proposais de considérer comme mérites *de condigno* sont uniquement ceux que la Vierge a contribué à acquérir dans et par son association officielle à Jésus dans l'acte éminemment rédempteur, le sacrifice de la croix. Cette opinion m'a paru être la conclusion logique d'un raisonnement très simple, basé sur le principe de l'association de Marie au Christ. . ."

[53] *Ibid.*, p. 694: Lebon's theory of abdicating maternal rights is based upon the text of BENEDICT XV in the Letter *Inter Sodalicia*, *AAS* X (1918), 181-182: "Scilicet ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei justitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat, Ipsam cum Christo humanum redemisse."

> which is in its totality and perfection the act of two wills, one operating and the other co-operating, so to speak, the total effect, the immolation of Christ on the Cross? [54]

As can be seen from this quotation, the Christ-Mary association, since it forms only *one* principle of operation in the redemptive sacrifice, will consequently result in *one* redemptive merit during the sacrifice of the Cross. The co-operative actions of the Mother of God in the objective Redemption are so co-ordinated with her Son's redemptive sacrifice at the Cross that Msgr. Lebon, when determining the qualitative nature of the unique redemptive merit explains that:

> On Calvary... there are neither two victims, nor two sacrifices, nor consequently two redemptive merits, but a unique sacrifice of a single victim upon which, it so happens, two have rights which they freely renounce, associating themselves, in this way, in the acquisition of the merit which, in its own way, is really that of each of them. The redemptive merit of the Cross is undeniably a merit properly so-called, a *condign* merit. If, by the function which is assigned to her in the divine plan, Mary is officially associated in the unique merit, in the act which constitues this acquisition, it is indeed by a merit, or if you wish, by a *condign* co-merit that she is associated and co-operates in the work of the salvation of humanity. [55]

Judgement of Value: In Msgr. Lebon's conception of the co-redemptive activity, the fundamental elements common to this first theory for a condign co-merit and to those of the congruous school as exposed in the previous chapter are obvious. The intimate association of Jesus and Mary as handed down by Tradition, especially in the antithetical parallelism of

---

[54] *Ibid.*, p. 699: "(Pour que le sacrifice soit ce qu'il doit être), l'immolation dans sa réalité concrète et totale, de la vie humaine de Jésus, Fils de Marie, il faut que les deux renoncements s'unissent et s'associent; il faut que les deux volontés fassent abandon en même temps, l'une de ses droits personnels, l'autre de ses droits maternels sur cette vie qui appartient à sa façon mais réellement, au Christ et à sa Mère. N'est-ce point là, grâce à l'association des deux ayant droit dans ce renoncement, cette *depositio potestative vitae Christi* en laquelle consiste l'acte générateur du mérite rédempteur: déposition d'une seule et même vie concrète, faite avec autorité par Jésus en tant que déposition de sa vie propre, faite avec autorité par Marie en tant que déposition de la vie de son Fils, déposition qui est, dans sa totalité et sa perfection, l'acte de deux volontés, l'une opérant et l'autre co-opérant, si l'on peut dire ainsi, l'effet total, l'immolation du Christ en croix?"

[55] *Ibid.*, p. 674-675: "Au Calvaire, il n'y a ni deux victimes, ni deux sacrifices, ni donc deux mérites rédempteurs, mais un sacrifice unique d'une seule et même victime, sur laquelle il se fait que deux ont des droits auxquels ils renoncent librement, s'associant ainsi dans l'acquisition du mérite qui, à sa façon, est réellement celui de chacun d'eux. Le mérite rédempteur de la croix est bien, nul ne pourrait le contester, un mérite proprement dit, un mérite *de condigno*. Si, par la fonction qui lui est assignée dans le plan divin, Marie est officiellement associée à l'acquisition de ce mérite unique, à l'acte qui constitue cette acquisition, c'est par un mérite ou, si l'on veut, par un co-mérite *de condigno* qu'elle est associée et coopère à l'oeuvre du salut de l'humanité."

Adam-Eve, Christ-Mary of St. Justin, Tertullian and St. Irenaeus[56] and the prerogative of Mary's Divine Motherhood, are certainly titles which justify her co-operation in the work of our salvation. But it must be recalled that her Divine Motherhood demands the "fullness of grace" which has been given to her to accomplish, in a worthy manner, her mission.[57] From this extraordinary participation in the Divine Nature, from her plenitude of sanctifying grace, the radical principle of all of Mary's supernatural actions, these same actions were distinct from Christ's *as was her merit*. Although we agree that there was one and only one redemptive sacrifice on Golgotha, nevertheless, two separate and distinct agents obtained the same redemptive effects by their totally distinct meritorious acts.

Even if we admit "a complete principle of operation", we are still obliged to accept two distinct meriting agents, one (Christ) whose sacrificial actions are essential to the Redemption and merit the reward in adequate proportion; the other (Mary) contributing her actions only by a necessity which results from God's free choice and whose merit is not adequate to the reward obtained.

Moreover, as to the abdication of her *maternal rights* : let us make clear once and for all that the Virgin, as Mother of Christ, and in the same manner as other mothers, had no strict rights over the life of her Son. No mother has such rights, since God alone can have power or authority over the life of His creatures. The "authority" which Mary exercised over the life of Jesus cannot be conceived as a "strict right", especially in view of the fact that it was a Divine Person to Whom she had given birth. It was indeed the Second Person of the Holy Trinity, the Word made Flesh. So appears the impossibility for Mary to have any "strict rights" over such a Person, any strict authority over the life of God Himself.

Since the strict maternal rights of the Virgin over the life of her Son lack sufficient proof as exposed by Lebon, and since two meriting agents differing totally in being and in operation produce merits diversely ordered to the reward of eternal salvation, the merits retaining in this manner their individual qualifications and characteristics, the argumentation as proposed in this first theory is not sufficiently conclusive. That the qualification in the case of Christ's merit be condign, we concede with no difficulty. There is, however, no sufficient reason to warrant a condign determination for the Marian co-merit. The basis of Lebon's argumentation, which he states in the following way: "... by voluntarily renouncing her rights, just as Christ renounced his own, Mary intervenes in the perfect constitution of the

---

[56] *Ibid.*, pp. 682-683.

[57] *Summa*, III, q. 27, a. 5 ad lum.

Victim of the redemptive sacrifice, giving her own and therefore really co-operating in the acquisition of the merit, which is evidently a merit properly so-called, *condign* merit" [58] — this argumentation, we say, is not sufficient for the valid inference of the conclusion proposed. [59] Hence, we cannot accept this explanation as conclusive in favor of a condign co-redemptive merit.

* * *

Following Msgr. Lebon's initial article in 1921, not a few theologians made theirs the thesis which he had proposed. A. Fernandez, O.P., Manuel Cuervo, O.P., C. Balîc, O.F.M., J. M. Boyer, S.J., P. Grabîc, O.F.M., N. Garcia Garces, C.M.F., M. Llamera, O.P., T. Gallus, S.J., T. M. Bartolomei, O.S.M., J. Bittremieux and C. Friethoff, O.P., among others, have joined the school which defends the condign co-merit. [60]

---

[58] LEBON, *art. cit.*, p. 679.

[59] DILLENSCHNEIDER, *Marie au service...* p. 20: " 'La formule de Benoît XV, écrit Lebon (art. cit. p. 697) dans laquelle on ne peut voir ni une métaphore, ni une exagération, affirme bien l'existence de ce qu'elle appelle des droits (*jura*), conséquents à la Maternité (*materna*), que Marie possède sur son Fils (*in Filium*).' D'accord; mais elle ne dit nullement que ces droits sont autre chose que des quasi-droits ressortissant à la simple appartenance d'origine qui lie Jésus à Marie."

[60] A. FERNANDEZ, O.P., *De Mediatione Beatae Virginis secundum doctrinam Divi Thomae*, in *Ciencia Tomista* XXXVIII (1928), pp. 145-170: M. CUERVO, O.P., *La Gracia y mérito de María: La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud in Ciencia Tomista* LVII (1938), pp. 87-104, 204-223, 507-543: *Ibid.* LVIII (1939) 305-337: *Sobre el mérito corredentivo de María* in *Estudios Marianos* I (1942), pp. 327-352: *La Virgen María Mediadora de Gracia* in *Ciencia Tomista* LXXVII (1950), pp. 457-477: *La cooperaciôn de María en el misterio de nuestra salud* in *Estudios Marianos* II (1943), pp. 111-151: *Immaculada Y Corredentora* in *Ciencia Tomista* LXXXI (1954), pp. 421-440: C. BALÎC, O.F.M., *Die sekundäre Mittlerschaft der Gottesmutter, Wissenschaft und Weisheit* IV (1937), pp. 1-22: J. M. BOVER, S.J., *María Mediadora universal*, Madrid, 1946: P. GRABÎC, O.F.M., *Theologicae considerationes de natura Mediationis B. M. Virginis* in *Collectanea Franciscana Slavica*, Sibenici, 1940: N. GARCIA GARCES, C.M.F., *Mater Corredemptrix seu de possibili illatione a spirituali maternitate B. M. Virginis ad formalem ejus Corredemptionem*, Romae, Marietti, 1940, p. 209 and *Orientaciones mariologicas, o los estudios marianos in nuestros dias* in *Estudios Marianos* I (1942), pp. 355-387: M. LLAMERA, O.P., *El mérito corredentivo de María* in *l.c.* T. GALLUS, S.J., *Ad B. M. Virginis in Redemptione Cooperationem* in *Divus Thomas* (Piac.) XXV (1948), pp. 113-135; *Ibid.*, *Ad "Principium Materiale" Redemptionis Objectivae* in *Divus Thomas* (Piac.) XXXI (1954), pp. 230-261: T. BARTOLOMEI, O.S.M., *La qualita del merito sociale di Maria* in *Ephemerides Mariologicae*, VI (1956), pp. 129-161; *Ibid.*, *La Maternità divina di Maria in se stessa e come primo e supremo principio della Mariologia* in *Divus Thomas* (Piac.) XXXIV (1957), pp. 160-193 (esp. 178-189): J. BITTREMIEUX stated in *"Recensiones"* in *Marianum* XI (1949), p. 347: "... Nous avouons que la réflexion nous a fait évoluer de plus en plus vers la thèse du mérite de condignité... Ajoutons que le P. FRIETHOFF, O.P. ... jadis adversaire du mérite de condignité, a cessé de l'être."

The arguments of these authors are basically the same but they approach the problem in diverse ways. By considering the more representative authors and the theological reasons they put into evidence to prove and confirm their theses, we shall not only become aware of the evolution of ideas since Msgr. Lebon's attempt to establish a Marian condign merit, but we shall also be able to take into account the solidity and conclusiveness of the diverse argumentations.

II — Marian Condign Co-merit Based on a Co-capital Grace.

The conception of Mary as "*Concaput*", i.e. co-head of the Church with Christ, is not new. It had been proposed by Angelus Vulpes, O.F.M. in the XVII Century to prove that Mary was Co-redemptrix. [61] The theologian who was to employ the same terminology with the purpose in mind of attributing a condign qualification to the Virgin's co-merit was Father A. Fernandez, O.P. In an article which appeared in 1928, Father Fernandez explained, in the traditional manner, that Christ's meritorious actions were socially condign because they proceeded from the sanctifying grace by which He is constituted Head of the Mystical Body. This capital grace, the principle of Christ's merit, has, according to Fernandez, an intrinsic value equal to and exceeding the reward to be obtained. It is also divinely ordained by God's decree to the attainment of our Salvation. Fernandez continues by explaining that since the same Divine Ordination is applicable to Mary's actions,

> . . . therefore, the actions of the Blessed Virgin during her earthly existence, were meritorious for us by a condign merit because they proceeded from the grace by which she is our head and our co-redemptrix. Moreover, they had all the necessary conditions for a condign merit. In truth, the Blessed Virgin is, with and subordinate to Christ, our head and our redemptrix because she was predestined to be the Mother of Christ, who is the Head and the Redeemer; she was, by divine decree, indissolubly associated with Him in completing the work of Redemption and consequently was constituted as "Concaput" and co-redemptrix. [62]

---

[61] ANGELUS VULPES, *Sacrae Theologiae Summa Ioannis D. Scoti, Doctoris Subtilissimi, et Commentaria*, tomus Tertius partis quartae, Neapoli, 1646, p. 507, col. 2. Cfr. CAROL, *o.c.*, p. 206.

[62] FERNANDEZ, *art. cit.*, p. 150 ff.: "Pariter ergo actiones B. Virginis dum in terris fuit, meritoriae nobis merito de condigno fuerunt, quia prodierunt ex gratia qua caput et corredemptrix nostra est. Et habuerunt insuper omnes conditiones ad meritum de condigno. Vere B. Virgo cum Christo et sub Christo, caput et redemptrix nostra est, quia praedestinata est ut vere esset mater Christi, qui est caput et redemptor, ei divinitus fuit indissolubiliter associata in officio redemptionis perficiendo, et consequenter CONCAPUT et corredemptrix est constituta."

Further on the author elaborates on what he has already established by stating that because the Virgin is the Mother of Christ and has the plenitude of grace which prepared her to be the "auxiliatrix" in the Redemption, she received from God the mission and ordination to be Co-redemptrix and to co-operate in obtaining the reward. [63]

Hence, the fullness of grace which sanctified Mary's soul is a participation of the capital grace of Christ. It ensues, according to Fernandez, that Mary can co-merit *in condignity* the acquisition of the redemptive benefits as a secondary head of the Church.

Judgement of Value: There are especially two things to be noted concerning Father Fernandez' opinion: the title of head or co-head which he attributes to the Virgin; and the conception of the "fullness of grace" which constitutes the Virgin as co-head.

It must be firmly stated that "Headship" in the Mystical Body is a title which belongs properly and exclusively to Christ. Nor is it possible to speak of *co*-headship in the Mystical Body. Such a determination is repugnant. The very notion of "Head" excludes any subordinate or dependent "head" within the same order. Father Llamera notes this well when giving the critique of Fernandez' opinion: "...it is certain that the Headship is an attribute which alone pertains fully to Christ...".[64] But let us not linger over this terminology. The important aspect of this theory lies in the notion of the Marian grace considered as capital grace. If such a secondary capital grace can be shown as repugnant in a *mere* creature, the title of co-head will be dissolved *ipso facto*.

The opinion of a Marian co-capital grace finds renewed favor in more recent writings. Father T. M. Bartolomei, O.S.M. also attributes to the Mother of God a secondary and dependent participation in the capital grace. [65] He maintains that Mary co-operates immediately in the objective Redemption and that because all the necessary conditions seem to be present, her co-merit is *probably* "imperfectly condign", i.e. inferior to

---

[63] *Ibid.*, p. 164: "Quid ergo si B. Virgo, hoc modo consociata Christo, communicet cum eo in ratione merendi? Per hoc quod B. Virgo praedestinata est mater Christi et plenitudine gratiarum cumulata ut esset dignissima auxiliatrix redemptionis, a Deo missionem et ordinationem accepit ut cum Christo ad salutem concurreret et consequenter id a Deo consecuta est per operationem suam, quasi mercedem, ad quod Deus et virtutem operandi deputavit."

[64] LLAMERA, art. cit., p. 106: "... es cierto que la capitalidad es atributo que solo pertenece plenamente a Cristo..."

[65] T. M. BARTOLOMEI, O.S.M., *La qualita del merito sociale di Maria* in *Ephemerides Mariologicae*, VI (1956), pp. 158-159.

Christ's condign redemptive merit. [66] These conditions, he states, are that there be equality between the reward to be obtained and the merit, capital grace and divine ordination of that grace to the merit in question. [67] For the present, and in answer to both Fernandez and Bartolomei, let us see if Mary does participate *in concreto* in the capital grace.

Father Bartolomei states that capital grace requires that the one who merits for others be their head. For this, the three characteristics which constitute Christ as Head of the Church must also be found in a socially meriting subject who would be head. These characteristics are:

1) the primacy of the Head over the members, 2) perfection or fullness of grace and 3) the power of giving grace to all members of the Church, i.e. the influence of the Head upon the members of the body. [68]

Now the author contends that Mary participates in these three necessary properties since: 1) by her transcendent singularity she is *"una super omnes"*, and this places her in the supreme order of the Hypostatic union because of the relation of Christ, Son of God, to Mary, Mother of God; 2) she possesses the "fullness of grace", and 3) she forms with Christ a unique principle of Redemption because of her activity as Mother of Christ. Bartolomei concludes, therefore, that Mary shares in the Headship in a secondary and dependent manner, that she possesses capital grace. [69]

In answer to this we maintain that it is not possible for the Virgin to possess or participate in capital grace. Let us consider the conditions. The transcendent singularity of Mary over all others certainly gives her a dignity of eminence. But, let us note that this dignity is in no way an *absolute* eminence in Mary. It always remains *relative* with respect to other creatures. That Mary be placed in the order of the Hypostatic union because of this relative eminence of her dignity as Mother of God, we agree, if by that is meant that as Mother of God she is related to Christ, the Son of God, as to the *term* of that Mother-Son relationship.

---

[66] *Ibid.*, pp. 132, 156 ff.

[67] *Ibid.*, p. 156: "Perche ci sia merito *de condigno*, in ordine agli altri, si richiedono le seguenti condizioni: e), (*sic*) L'eguaglianza fra il premio et il merito; 2), la grazia capitale: 3), l'ordinazione divina."

[68] *Summa*, III, q. 8, a. 1. ST. THOMAS gives these conditions and applies them to Christ; FR. BARTOLOMEI applies them to the Virgin in a secondary manner.

[69] BARTOLOMEI, *art. cit.*, p. 158: "La prima caratteristica la ritroviamo nella *singolarità transcendente di Maria* — una super omnes —, che la pone nell'ordine supremo dell'unione ipostatica, formata dal binonio: Cristo, Figlio di Dio — Maria, Madre di Dio. La seconda la ritroviamo nell'appelazione angelica: *La Piena di grazia*. La terza è una scaturigine dell *'attività di Madre di Cristo*, per cui Maria forma con Cristo un *unico principio di Redenzione."*

But to state that

> Mary participates in the Hypostatic union inasmuch as her Maternity is "intrinsically" ordained to Him and because of that she also participates in the capital grace. . .[70]

is to draw a conclusion in favor of a Marian capital grace which exceeds the premisses. From the fact that Mary belongs to the Hypostatic union because of the *term* (i.e. the Incarnate Word) of her Divine Maternity, we cannot conclude that she possesses or participates in Christ's capital grace, even in a secondary and dependent manner. At the very most we would conclude from the intrinsic ordination of Mary, as Mother, to Christ, as Son of God, that she acquires a *moral right* to receive a grace which would make her the *worthy* Mother of such a Son. But that grace which is communicated to Mary in order to make her the worthy Mother of Christ is not a participation of the capital grace. It is rather a physical and formal participation of the Divine Nature. The grace which Mary has received in order to become the Mother of the Son of God, and thus orient her to the Hypostatic union as to a term, is sanctifying grace which, in its highest conception, is a real, though accidental and analogous, participation of the soul in the Nature of God.[71] It makes her, like it makes all men, a partaker of the Divine Nature. Her "fullness of grace" is, therefore, specifically the same as the grace of all other creatures. This brings us to the second condition required to be the Head of the Church.

We agree with Father Bartolomei that Mary is the "full of grace". But this is in no way an *absolute* or *objective* fullness. It always remains true that Mary's plenitude of grace is only *subjective*. She in no way possesses sanctifying grace in its *objective* totality. There is an immense distance which separates Christ's objective fullness of grace from Mary's subjective fullness. But again, this subjective fullness of grace does not necessarily bring us to the conclusion that

> . . . to merit for others *tout court* (sic) . . . it suffices to have a supereminent grace which places the creature (in our case Mary) *in the order of the Hypostatic*

---

[70] *Ibid.*, p. 159, note 44: "Maria partecipa dell'ordine ipostatico, in quanto la sua Maternità è ordinata "intrinsecamente" ad esso (cfr. SUAREZ, *In* 3 *P.*, 1, 2, 4; 22, 3, 8; 22, 3, 6), e percio partecipa anche della grazia capitale."

[71] *John of St. Thomas* in I II, q. CX, disp. 22, a. 1, n. III: ". . . gratia cum sit forma quaedam vitae supernaturalis et divinae proprium effectum suum praebet subjecto rationali, quod est capax vitae intellectivae supernaturalis. Et in hoc dicimus primum effectum talis formae esse reddere hominem participem divinae naturae." Also n. XII: ". . . gratia est formalis participatio divinae naturae." Cfr. *Summa,* III, q. 62, a. 1: ". . . gratia nihil aliud quam quadam participata similitudo divinae naturae. . ."

> *union in virtue of her Divine Maternity* by which, in receiving the fullness of grace she surpasses all the other just, even glorified, and is joined to the order of Headship. . .[72]

First of all, to merit for others *tout court*, it suffices to have sanctifying grace, the supereminence of this grace is not required. [73] Also, as was previously stated, the supereminence of Mary's grace does not, of itself, join her to the order of Headship so that she would participate in that Headship, except as related to it as to a term. But Father Bartolomei concludes from the above text:

> Which is to say that to merit *condignly* for others it suffices to form a moral whole with Christ in the work of Redemption. [74]

The fact of forming a "moral whole" with Christ in the work of Redemption in no way confers a title of justice to the social merit. If this affirmation were true, all men in the state of sanctifying grace, members of the Mystical Body, who form a "moral whole" with Christ, would merit in justice or in condignity for their fellow members. This is obviously inadmissible.

The third condition for capital grace, the influence of the Head upon the members of the Church, the power of giving grace to those members, is certainly found in Christ. Mary also exercises a certain influence upon the members of the Church. But the point which remains to be proven is, does this moral influence of Mary enter into the realm of justice, or does it remain merely within the sphere of fittingness, of becomingness. In other words, does Mary merit by her moral influence condignly or congruously? The whole answer to our problem lies there and no proof is given for this.

What is more, if the above conditions were realized, if Mary did participate in the capital grace, even in a secondary manner and dependently upon Christ, then she would be constituted as a secondary head of the Church. It is impossible to conceive a secondary Head in the Mystical Body, as we have previously shown. There can be but one Head, one capital grace. Christ is that Head and He alone has capital grace.

---

72 BARTOLOMEI, *art. cit.*, p. 159, note 44: ". . . ma per meritare per gli altri *tout court*. . . basta una grazia sovraeminente che ponga la creatura (nel nostro caso Maria) nell'*ordine dell'unione ipostatica in virtu della sua Maternità divina*, per cui, ricevendo la pienneza della grazia, supera tutti gli altri guisti, anche glorificati, e si rannoda all'ordine della Capitalità. . ."

73 *Summa*, I II, q. 114, a. 6c.

74 BARTOLOMEI, *l.c.*: "Il che torna a dire che per meritare *de condigno* per gli altri, basta formare con Cristo un tutto morale nell'opera redentrice."

We totally concede that there is no intrinsic impossibility to the assertion that the just could receive from God the grace to merit condignly for others. It is possible! But from the possibility of a thing we can never conclude to its existence. [75] *A posse ad esse non valet illatio!*

We therefore conclude that Mary does not participate or share in the capital grace, even in a secondary or dependent manner. Consequently, a valid argument from premisses based on a Marian capital grace in favor of a condign co-merit can not be given.

III — Marian Condign co-merit Based on Mary's Function as "Material Principle".

A rather singular conception of the Marian immediate co-operation in the objective Redemption concludes in favor of qualifying the Virgin's co-merit as condign. This explanation, proposed by Father Tiburtius Gallus, S.J., was first expounded in order to find a conciliatory means of uniting the diverse opinions relative to the Marian co-operation in the Redemption.

Distinguishing between two possible kinds of immediate co-operation, one by "reason of form" and the other "by reason of matter" [76] Father Gallus explains that it was impossible for the Virgin to co-operate "by reason of form" in the Redemption, since she would then have to be called Co-redemptrix in a univocal sense with Christ. [77] The only remaining solution, according to Gallus, is that she collaborated with her Son "*ratione materiae*" inasmuch as in virtue of her Divine Maternity, which gives her the rights of a Mother over her Son, she becomes the "material principle" of our Redemption by renouncing those rights. [78] In so doing, Mary opens the way for the immolation of Christ on the Cross and presents the necessary matter for the Sacrifice. [79]

The similarity between this explanation of the Marian co-operation and the one given by Msgr. Lebon is immediately evident. There are, however, important differences between the two. Gallus puts into evidence the abdication of the maternal rights in this way:

> The Sorrowful Virgin, by renouncing her maternal rights, 'removes the obstacle' (which prohibits the immolation of Christ)... by taking upon herself the office of Motherhood as willed by God and consummating it, that is by

---

[75] *Ibid.*, "Se poi si riguarda il problema sotto l'ordine della possibilità assoluta non vi si riscontra alcuna intrinseca ripugnanza. . ."

[76] T. GALLUS, S.J., *Ad B. M. Virginis in Redemptione Cooperationem* in *Divus Thomas* (Piac.) XXV (1948), pp. 122-123.

[77] *Ibid., pp.* 123-124.

[78] *Ibid.*, pp. 128-131.

[79] *Ibid.*, pp. 130-131.

> sorrowfully abdicating her maternal rights over her Son and by immolating Him to placate Divine Justice, she immediately co-operates in the matter of the work of Redemption. By reason of this co-operation, the *Virgo Perdolens* becomes the immediate efficient cause by reason of matter in the work of Redemption. But taken in itself, this cause is only in potency. Consequently, in itself and prior to the obedience of Christ dying on the Cross, the act of obedience in the office of Motherhood is co-meritorious in potency with respect to the work of Redemption as accomplished and becomes co-meritorious in act by the obedience of Christ . . . the obedience of Christ *determines, actuates, elevates to the order* of Redemption in act that potential cause and renders it obedience in act (the abdication of the maternal rights) in the very consummation of the work of Redemption. The Sorrowful Virgin is therefore made to abdicate her maternal rights *actu by Christ.* [80]

Consequently, according to this theory, the Virgin's obedient renunciation of her maternal rights becomes actualized and meritorious in act only by the obedience of Christ dying His sacrificial Death on the Cross and the

> . . . obedience of the Blessed Virgin and the obedience of Christ form one adequate cause (indirect) in the work of Redemption adequately taken. That adequate work, in its one and composite cause, looks upon its component parts in an unequal manner. . . [81]

The unequal manner in which the Blessed Virgin and Christ work together in their common effort consists precisely in the fact that Mary's obedience is the efficient cause of the Sacrifice of Calvary "*ratione administrationis materiae*", whereas the obedience of Christ is, as explained, cause "*ratione formae*". It is in this manner that Mary's obedience becomes, an *essential element*, the *material principle*, an efficient cause capable of determination, in the co-operative work of Redemption.

---

[80] *Ibid.*, p. 131: "abdicando igitur Virgo Perdolens jura materna 'removet prohibens'. . . Assumendo ergo Virgo Perdolens munus maternitatis quale a Deo volitum illudque consummando seu *dolorose abdicando jura in Filium materna immolandoque Illum placandae Dei justitiae immediate concurrit ad materiam operis redemptionis.* Vi hujus concursus Virgo Perdolens est causa efficiens immediata operis redemptionis ratione materiae. Et quidem ex se et ratione sui, antecedenter ad obedientiam Christi in cruce morientis spectata, est conmerens in potentia respectu ipsius operis redemptionis peracti, fitque conmerens per obedientiam Christi. . . hanc causam in potentia. . . obedientia Christi *determinat, actuat, elevat ad ordinem* redemptionis actu, reddit illam esse actu obedientiam (abdicationem jurium maternorum) in ipsa consummatione operis redemptionis. Virgo Perdolens fit igitur abdicans jura materna actu per Christum."

[81] *Ibid.*, p. 131-132: ". . . obedientia B. Virginis et obedientia Christi unam componunt causam (indirectam) adaequatam operis redemptionis adaequate sumpti, quod opus adaequatum in sua causa una et composita modo inaequali respicit sua componentia."

However, the author explains in another article, even though

> . . . the obedience of the Blessed Virgin is said to be an essential element, it does not follow that this obedience is an essential element *of the same order* as the obedience of Christ. For between essential elements there can be priority and posteriority, the dependance of one upon the other, as is the case between matter and form, potency and act. This mutual dependence of the obedience of Christ and that of the Blessed Virgin in diverse genera of causes is not opposed to the dignity of Christ or God who willed that the humanity of Christ be dependent upon the obedience of the Blessed Virgin (the dependence of form upon matter in the genus of material causality is not opposed to the dignity of the form: on the other hand, it constitutes a sufficient reason for the immediate co-operation of the Blessed Virgin in the objective redemption as "material principle". [82]

The logical outcome of such a conception of a unitive operation for the same goal, namely the payment of the price of our salvation, is that the merits of both the essential "component parts" of the efficient cause of Redemption will be within the same category. This is, in fact, the conclusion Father Gallus infers from his premisses:

> Since the obedience of Christ actuates in the manner of a formal cause the obedience of the Blessed Virgin so that it may be an obedience in the compassion with the dying Son, the merits of the Sorrowful Mother *by reason of the union,* with the obedience of Christ appear to be — like the merits of the Redeemer — condign merits. However, the obedience of the Blessed Virgin considered antecedently to its actuation by the obedience of Christ, by reason of the subject 'full of grace' (Luke I, 28) can be said to be 'supercongruous' merits. [83]

The interdependence which exists between the two causes is, in a manner, the same as can be found in any composite being constituted by matter and form. In the case of the Redemption, the obedience of Christ to

---

[82] GALLUS, *Mater Dolorosa "principium materiale" redemptionis* in *Marianum,* XII (1950), 245: "Eo autem quod obedientia B. Virginis elementum essentiale dicitur, minime sequitur illam (obedientiam) esse elementum essentiale *ejusdem ordinis* cum obedientia Christi. Etiam inter elementa essentialia potest dari prioritas et posterioritas, dependentia unius ab alio qualis est inter materiam et formam, potentiam et actum. Ista mutua dependentia obedientiarum Christi et B. Virginis ab invicem secundum varia genera causarum minime obstat dignitati Christi aut Dei, qui vel ipsum esse humanum Christi dependens esse voluit ab obedientia B. Virginis, (dependentia formae a materia secundum genus causae materialis, minime obest ratione formae): ex alia autem parte *rationem sufficientem* constituit concursus immediati B. Virginis ad redemptionem objectivam tanquam 'principium materiale'."

[83] *Ibid.,* pp. 245-246: "Eo quod obedientia Christi obedientiam B. Virginis ad modum causae formalis actuat ad obedientiam in compassione cum Filio moriente, merita Matris Dolorosae *ratione unionis* cum obedientia Christi videntur esse — sicut et merita Redemptoris sunt — merita de condigno. Obedientia sane B. Virginis antecendenter ad actuationem ab obedientia Christi spectata, ratione subjecti 'gratia pleni' (*Lc,* I, 28) potest dici meritoria de 'supercongruo'."

acquire our salvation is the activating formal principle. It is not complete unless it finds its complement in the co-operation of the Virgin.

The merits of Our Lady are the quasi-sustaining material principle of the soteriological merits of Christ, which have the function of a quasi-actuating formal principle. [84]

Father Gallus, aware of the fact that the Virgin could not have strict rights over the life of her Son, as we have shown when reviewing Lebon's theory, clarifies his use of the terminology "maternal rights" in answer to adverse criticism. He concedes that Mary has no rights, properly so-called, over the life of Christ. Nevertheless, he maintains that she still had maternal rights to defend the life of her Son against *unjust aggressors.* [85]

Judgment of Value: Notwithstanding the emphasis placed upon the maternal rights of defense against unjust aggressors, it is still clear that the non-renunciation of these maternal rights constitutes an obstacle prohibiting Christ's sacrificial Death on the Cross. That obstacle is removed only by a voluntary abdication of those "maternal rights" to defend the life of her Son against unprovoked attacks and, therefore, without this co-operative consent on the part of the Blessed Virgin, without the "material principle" presented by her, the complete work of Redemption would not be *essentially* constituted. In fact, by conceiving the role of Mary as a material principle, her work becomes an essential part of the redemptive work. [86]

The results of this are that, just as it is impossible to have an essentially constituted human person without a human body, the material principle; so it would be *essentially* impossible to have the redemptive sacrifice without the material principle presented by Mary.

Granted that the material principle is not "an essential element of the same order", the "priority and posteriority" of the essential elements does not in any way change the nature of these elements nor destroy their *essential* constitutive function. They continue to be elements without which the total or complete being, in this case the Redemption, would not be what it should be. But, even without the co-operation given by Mary in the object-

---

[84] *Ibid.*, p. 247.

[85] *Ibid., Ad principium Materiale Redemptionis Objectivae* in *Divus Thomas* (Piac.) XXXI (1954), p. 258: "... B. Virginem nullum habuisse ius stricte in vitam Christi. Hoc concedo. Sed nego suppositum: ius scilicet in vitam Christi et jura materna circa defensionem vitae Fillii contra *injustos aggresores,* (loquor tantum de hoc iure!), esse idem. Eo quod B. Virgo non habuit primum, non sequitur quod non habuit alterum."

[86] *Ibid., art. cit.* in *Divus Thomas* (Piac.) XXV (1948), p. 135: "Opus B. Virginis essentialiter pertinet ad opus redemptionis non tanquam ejus pars 'formalis', sed tanquam ejus pars 'materialis'."

ive Redemption, Christ's supreme payment for the sins of men would in no way be diminished. If Mary can bring opposition against the sacrificial Death of her Son by not providing the material principle, an essential element, it is impossible to conceive Christ's sacrifice *taken in itself* as essentially sufficient for our salvation. This is contrary to the concept of our Savior's redemptive work being not only sufficient in itself for the attainment of its purpose, but also superabundant.

Hence, since this explanation of the Marian co-operation in the objective Redemption would render Christ too dependent upon Mary, her part no longer being merely of surplus-value, the conclusion that it sufficiently explains the immediate collaboration of the Virgin by a condign merit is not, in our opinion, acceptable.

IV — Marian Condign Co-merit Ex Condignitate.

The defenders of a condign merit cannot, as we have seen, base their argumentations on a Marian co-capital grace. Father Manuel Cuervo, O.P., conscious of this fact, but still in favor of the present theory which would attribute to the Mother of God a merit in justice for the payment of the debt due to God for sin, rejects the dignity of Headship or co-headship as attributable to Our Lady. On several occasions he repeats and makes perfectly clear that the grace by which the Virgin merits our Redemption is distinct from Christ's capital grace, since the necessary elements for Headship are missing. Those elements are the fontal character of the grace, its absolute universality and the efficacious influence of that grace upon the members of the Mystical Body. Those properties can be found in Christ's capital grace only. [87]

Cuervo contends that the solution to the problem must be found elsewhere. He therefore starts by an examination of the non-repugnance or the possibility of a mere creature being able to merit *de condigno* for others. Commenting upon the article in the *Summa Theologica* which proposes the possibility of Christ communicating to ministers the power of excellence which belongs to Him as a man [88] Father Cuervo states:

> Concerning that article of St. Thomas; the generality of the ancient theologians asked themselves the following question: could God constitute a pure man whom he would form without stain of sin as the head of the human race,

---

[87] MANUEL CUERVO, O.P., *La Virgen María, Mediadora di gracia* in *Ciencia Tomista.*

[88] *Summa,* III, q. 64, a. 4c: Cfr. above note 30.

> giving him a very abundant grace in such a way that, just as Adam brought about our ruin, so he could redeem and save us all? The answer is affirmative as to the condign merit of grace. . . [89]

Father Cuervo then proceeds to show how, *in abstracto*, the condign social merit is not repugnant even in a pure creature, if the grace given is proportioned to that effect. He calls as witnesses, John of St. Thomas [90] and Gonet. The latter states that a divine ordination is needed so that the grace of a mere creature can be the source of a condign merit. [91]

Since theologians are in agreement with respect to the possibility of a mere creature meriting condignly the first grace for others, the main problem is to prove the *de facto* existence of such a merit. Can a human being be found in whom would be realized the conditions, as posited by the ancient theologians, for the possibility of a mere creature constituted by God as representative of all humanity and capable of meriting grace for it and satisfying for sin?

These conditions, according to Cuervo, can be reduced to three: 1) a most abundant grace, 2) moral representation of the human race, 3) divine ordination of the grace to a condign merit for all. [92] They are fulfilled by Mary, the author contends, and explains his affirmation in the following manner.

To establish the actual existence of the first condition, it is shown how Mary's fullness of grace is equal to the task, since by her close association

---

[89] CUERVO, *art. cit.*, p. 467: "Y a propósito de este artículo de Santo Tomás se pregunta la generalidad de los teólogos antiguos si pudo Dios constituir a un hombre puro, que El formara sin mancha de pecado, en cabeza del género humano, dotándole de gracia abundantísima, de tal manera que así como Adán nos arrastró a todos a la ruina, él nos redimiera y salvara, siendo en todos la respueta afirmativa en cuanto al mérito *condigno* de la gracia. . ."

[90] *John of St. Thomas in III P.* q. 1, dist. 1a, art. 2, no 72, states that it is not *absolutely* impossible that one merit condignly for another: ". . . quia gratia non excedit valorem et proportionem actuum a gratia procedentium. Et hoc quod est gratiam illam esse alteri seu pro altero non est conditio ita *improportionata* gratiae, quod non possit habere aequalitatem cum illa si *ad hoc ordinatur a Deo.*" . . . as quoted and italicized by CUERVO, *l.c.*

[91] GONET, *Tract. de justificatione et merito*, disp. 2a, a. 7, conclus. 3a: "Addo quod ibidem (I II, q. 114, a. 6) *in solum defectum divinae motionis et ordinationis* reducit, quod justus non mereatur alteri gratiam de condigno. Ergo gratia in quolibet justo est *secundum se sufficiens, ut sit principium meriti de condigno*, respectu gratiae aliorum, *si ad hoc ordinaretur a Deo.*" — as quoted by CUERVO, *l.c.* and italicized by him.

[92] CUERVO, *art. cit.*, p. 468. See also by the same: *Sobre el mérito corredentivo de María* in *Estudios Marianos* I (1942), p. 328.

with Christ and because she is the Mother of the Redeemer, entering into the Hypostatic order, she was given a grace proportionate to the goal she had to attain. That goal is the acquisition of grace for all or the payment of the price of Redemption with Christ. [93] This same argumentation is renewed in a later explanation of his theory by stating that as to the Marian plenitude of grace, the following texts taken from St. Thomas provide the main principle for an understanding of its function in the Co-redemption.

> The nearer one is to the principle of a genus, the more one participates in the effect of the principle... But Christ is the principle of grace; by His divinity as *author of grace*, and by His humanity, *by way of instrumentality*... On the other hand, the Blessed Virgin was the *nearest* to Christ's humanity since it is from her that He took His human nature. Consequently, she must have received, more than all others, the plenitude of grace" (III, 27, 5)... "The Blessed Virgin received such a plenitude of grace that she would be the *nearest* to the author of grace" (*l.c.*, ad 1)... "(Mary's grace) exceeds that of *all the saints* because of the *eminence and abundance of her merits*" (*Jo.*, cap. I, lect. 10)..." (she also exceeds) *the angels* in plenitude of grace (*Super Ave Maria*)." It seems that he could say no more, and yet, at the same place, St. Thomas makes an affirmation in which is reflected the existence of the Co-redemptrix, although the Angelic Doctor never so named her in an explicit manner. However, it is found in equivalent terms when he states: "It is a great thing in any saint when is found such grace which is *adequate to the salvation of many*: but when such a grace is had which is *adequate to the salvation of all men*, this *is even greater*, and *that is found in Christ and in the Virgin Mary*. [94]

These texts from St. Thomas, as arranged by Father Cuervo, confirm what we have already said concerning the abundant grace of the Virgin.

---

[93] *Ibid.*, *La cooperación de María en el misterio de nuestra salud* in *Estudios Marianos* II (1943), pp. 136-138.

[94] CUERVO, *Immaculada Y Corredentora* in *Ciencia Tomista* LXXXI (1954), pp. 435-436: " 'Quanto aliquis magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii... Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem *auctoritative*, secundum humanitatem vero *instrumentaliter*, Beata autem Virgo *propinquissima* Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo *prae ceteris* majorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere.' (III, 27, 5)... 'Beata Virgo tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset *propinquissima* auctori gratiae'. (*l.c.* ad 1) ... gracia de María... 'excellit *omnibus sanctis*, propter *eminentiam et abundantiam meritorum*', (*Jo.* cap. 1, lect. 10) '*et angelos* in plenitudinem gratiae' (*Super Ave Maria*). Parece que ya no se podía decir más y, sin embargo, en este mismo lugar hace Santo Tomás una afirmación en la que nos parece vislumbrar la existencia de la Corredentora, aun cuando el Angélico Doctor no haya llegado nunca a denominarla así de una manera explícita. Es aquella en que dice: 'Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia, quod sufficit *ad salutem multorum*: sed quando haberet tantum, *quod sufficiret ad salutem omnium hominum de mundo*, hoc esse MAXIMUM, *et hoc est in Christo, et in Beata Virgine*. (*l.c.*)' " As italicized by CUERVO.

Her grace is, without a doubt, one of the sources of her Co-redemptive activity, as is her close association with her Son. There is no difficulty here! But, remains to be shown whether this fullness of grace is capable of condign merit for others. Hence, the moral representation of all mankind must be shown as existing, along with the intrinsic ordination of that grace to a social merit *condignum ex condignitate*. Let us see how Cuervo establishes these conditions as realized by Mary.

In order to demonstrate the moral representation, the author gives his answer to the following question:

> What would it signify to be universal Mediatrix and Co-redemptrix if she (Mary) did not have the representation of all men as regards the effects of the Mediation and Co-redemption? We would say, without a doubt, that there is a real *implicatio in terminis*. The ancient theologians used to say that the creature to whom was granted so singular a prerogative as to merit the grace for all the rest would be constituted as head of the human race, which does not pertain to Mary. But they affirmed this by reason of the moral representation of all for the very effects of merit. If then the question of Mary's mediation would have been posed and discussed in the terminology in use in our day, they would likewise have said that the fact of being Mediatrix with Jesus Christ for all men sufficed. [95]

Father Cuervo's procedure of argumentation stands out clearly from this text. Starting from an accepted fact, namely the existence of the Universal Mediation and the co-redemptive activity of the Virgin, the necessity for a moral representation to justify these titles is established. The same procedure is employed to prove the existence of the intrinsic ordination of the Marian grace to the merit of others. That intrinsic ordination, according to Cuervo, flows from the principle of our salvation, that is, from the association of Mary and Christ, the first as Mediatrix and Co-redemptrix, the latter in His rôle of Mediator and Redeemer.

---

[95] *Ibid., art cit.* in *Estudios Marianos* I, p. 329-330: "?Qué significaría una Mediadora y Corredentora universal que no tuviera la representación de los hombres en cuanto a los mismos efectos de la mediación y corredención? Diríamos, sin duda, que era una verdadera *implicatio* in terminis. Los teólogos antiquos decían, es verdad, que la criatura a quien fuera concedida prerrogativa tan singular como es la de merecer la gracia para todos los demás, devía ser constituída en cabeza del género humano, cosa que no pertenece a María. Pero esto lo afirmaban por razón de la representación moral de todos para los mismos efectos del mérito. Si entonces se hubiera discutido y planteado la cuestión de la mediación mariana en los términos de hoy, igualmente hubieran dicho que bastada el ser Mediadora, con Jesucristo, de todos los hombres." Translation for this text and for others in Spanish to follow taken, with some changes, from: SISTER MARY VINCENTINE, S.C.L., *The Controversial Issue of Mary's Merit* in *The Thomist*, XIX (1956), n. 4, pp. 415-445.

> To each is given the grace according to that to which he is elected. And so, just as the grace of Jesus Christ has an intrinsic ordination to the merit of the same for the whole race, so also the grace of Mary the universal Mediatrix and Co-redemptrix of us all with Jesus Christ. [96]

And elsewhere. . .

> . . . once the fact is recognized of the existence of the Co-redemptrix by the Church, the existence of this divine ordination of the grace of Mary is an inevitable consequence if we do not wish to make of the Co-redemption in her a thing completely contrary and unintelligible. . . The grace of Mary without that ordination would not be the grace of the Co-redemptrix. [97]

The three conditions as proposed for a condign merit *ex condignitate* being realized in Mary, it would ensue, Father Cuervo says, that the co-redemptive merit is by reason of relative justice *de condigno ex condignitate,* that is to say, there is a relative proportion between the merit and the reward or the actual acquisition of the redemptive benefits. [98]

One objection which can be brought to bear against the thesis as proposed by Cuervo is that in order to merit condignly the acquisition of grace for others, a fourth condition is required, i.e. the equivalence to or intrinsic proportion of the work with the reward. To obviate this difficulty, the author states that not only is such an equivalence unnecessary, since the proportion between the merit and the reward suffices for the relative condign merit, [99] but also a satisfaction of "imperfect condignity" — *ex condignitate* — providing equality between the satisfaction and the offense, but not between the person satisfying and the person offended, suffices for a consequent action meritorious *de condigno ex condignitate* of the reward. Hence, the perfective Marian Mediation, Father Cuervo explains,

---

[96] *Ibid.,* pp. 332-333: "Pues a cada uno se le da la gracia según aquella para lo cual es elegido. Y así como la gracia de Jesucristo tiene un orden intrínseco al mérito de la misma para el género humano, en cuanto Mediator y Redentor de todos los hombres, de manera semejante tambien la de María, Mediadora universal y Corredentora con Jesucristo de todos nosotros."

[97] *Ibid., art. cit., Ciencia Tomista* LXXXI (1954), pp. 436-437: "Pero una vez que la existencia de la Corredentora es ya un *hecho* reconocido por la misma Iglesia, la existencia de aquella ordenación divina en la gracia de María es una consecuencia inevitable, si no queremos hacer del ser de la corredentora una cosa completamente antagónica e ininteglible. . . La gracia de María sin esta ordinación divina no seria la gracia de la corredentora."

[98] *Ibid., art. cit.* in *Estudios Marianos* I, p. 313.

[99] *Ibid.,* pp. 332-333.

> . . . as we defend it, has as its fundamental characteristics the co-operation with Jesus Christ in the acquisition of grace by a merit *de condigno ex condignitate* and the satisfaction of the same nature for the sin of man. . . [100]

Judgment of Value: The basic procedure employed by Father Cuervo to establish his thesis must be carefuly considered before we can truly judge the value of his conclusion which is favorable to a relative condign co-merit, or as he calls it, merit *de condigno ex condignitate.*

As to the possibility of a mere creature meriting in condignity the first grace for others, we have elsewhere noted our complete agreement, if we remain in the pure realm of theory.

Granted also that Mary's fullness of grace is above and superior to the grace of all other creatures, a fact which cannot be denied, does Father Cuervo's manner of establishing the requirements exacted for a condign merit in Mary conclusively bring about as a proven fact the Marian "co-operation with Jesus Christ in the acquisition of grace by a merit *de condigno ex condignitate* and the satisfaction of the same nature for the sin of man?" [101]

An affirmative reply to this question would certainly be called for if the plenitude of Marian grace were shown as intrinsically ordained by reason of justice to the merit of the fruits of Redemption and to the satisfaction for man's sin. To prove this ordination, Father Cuervo proceeds from the Universal Mediation and the Co-redemption of Mary as proposed by the Church and accepted by all. After reading carefully his own words: "...once the fact is recognized of the existence of the Co-redemptrix by the Church, the existence of this divine ordination of the grace of Mary is an inevitable consequence. . ." [102] — we can ask ourselves the following question: what *does* the Church recognize concerning the Co-redemptrix? Surely, as an examination of the documents of the Teaching Office of the Church shows, the Virgin was associated with Christ in the work of Redemption; that this co-operation was immediate in the objective Redemption and even, according to St. Pius X, that her merit was congruous. But no further qualification is given by the Church either to the Universal Mediation of Mary or to her Co-redemption *taken as such.* In fact, not only is there no qualifica-

---

[100] *Ibid., art. cit.* in *Ciencia Tomista* LXXVII (1950), p. 468: ". . . la mediaciôn perfectiva de María que propugnamos tiene como caracteristicas fundamentales la cooperación con Jesucristo en la adquisición de la gracia por el mérito condigno ex *condignitate* y la satisfacción de igual naturaleza por el pecado del hombre. . ."

[101] *Ibid.*

[102] Cfr. note 97 above.

tion, except for the congruous determination of her merit, but the *fact only* of these Marian prerogative is enounced.

Keeping in mind, therefore, that *Cuervo's* argumentation starts from the fact of the unqualified Co-redemption, his conclusion must be that the most abundant Marian grace which is the source of her merit, the moral representation of all men and the adequacy of that grace to the merit in question are for the Co-redemption of mankind, but always for a Co-redemption whose nature or qualification remains undetermined, since the Church has not qualified the *Co-redemption* as condign or congruous, except, we repeat, for the congruous determination of her *merit.*

Hence, proceeding from the accepted fact of the Co-redemption, there is no objection in saying that Mary's fullness of grace is at least sufficient for her co-operative function with Christ. However, only in the case that the Co-redemption itself were an accepted fact and qualified as condign would it be possible to conclude that the plenitude of grace is *de facto* intrinsically ordered to the salvation of mankind and to a *condign* merit. If, on the other hand, the accepted fact of the Co-redemption were congruous, then no intrinsic ordination of the Marian grace for the salvation of mankind would be needed, since we have seen that the traditional explanation given by theologians reveals no need for an intrinsic ordination when it is a question of congruous merit which depends upon the right of friendship, the *jus amicitiae.*

We willingly concede that if the Co-redemption were out of justice or in condignity no difficulty would be present. The co-merit would necessarily have to be of the same order as would also the moral representation and the satisfaction for sin. But this is precisely the point which has to be demonstrated. By basing himself on the Co-redemption as approved by the Church and theologians, Father Cuervo can *certainly* conclude to the influence of Mary in the work of Redemption. But to take another step and conclude that her influence implies a grace which has an intrinsic ordination to the co-redemptive work and, as a consequence, fulfills the third condition for a condign merit would be to greatly surpass the premisses. Such a conclusion would be justified only in the event that the title, *by reason of justice — ex justitia —* were already affixed to the Co-redemption. (The same observations can be applied, *positis ponendis,* to the Marian moral representation of the human race.) Since this is not the case, Cuervo's argumentation does not conclude to the fulfillment of the three conditions necessary for a condign social merit. Therefore, it is not acceptable. We shall consider, further on, the notion of satisfaction *de condigno ex condignitate.*

The main weakness of Father Cuervo's argumentation consists in the *extrinsicalness* of his procedure. We must remember that Mary does not

have an abundant grace because she is the Co-redemptrix, but rather she has the capacity of being Co-redemptrix because she has an abundant grace. To prove that she merited *de condigno* during the work of salvation, it would be necessary to demonstrate that the grace which was confered upon her was, of itself, so intrinsically ordered to that end *ex justitia*. Father Llamera, although he admits Cuervo's conclusion for a condign merit, is none the less well aware of the weakness of his colleague's argumentative procedure. He believes it possible to find

> . . . a more unitary and homogeneous conception of Mary, the maternal conception, which communicates a greater "intrinsicalness" and coherence to her entire soteriological co-operation and renders it more comprehensible. [103]

Not wanting to base his argumentation on the titles of Mediatrix and Co-redemptrix which are consequent and derived rather than primary and constitutive of Mary's being and mission, [104] Llamera's manner of argumentation must now be examined.

V — The Marian Condign Co-merit Proceeding from Maternal Grace.

The condignity of the Marian co-merit finds a new explanation in the theory proposed by Father Marceliano Llamera, O.P. Mary's condign co-redemptive merit would proceed from her "maternal grace" which is to Mary what the capital grace is to Christ. [105]

Clearly defining the notion and division of merit in order that no misconceptions will be had as to his own acceptance of its organic structure, the learned Dominican stresses the following points. When speaking of a condign merit between man and God, it is not merely a question of a purely *extrinsic* divine ordination which would not require an equivalence between the work accomplished and the recompense to be obtained but, according to Llamera, an *intrinsic* ordination which provides man with the necessary power and assistance to act in a manner proportionate to the reward is also given by God. Hence, in condign supernatural merit, the factors present are the divine pre-ordination, sanctifying grace, divine motion and free will. Also, we must note that between the meriting agent and God, only a relative condign merit can exist, since there can be no perfect equality between man and God. [106]

---

[103] LLAMERA, *art. cit.* in *Alma Socia Christi* IV (1951), p. 107: "Creemos, sin embargo, que es posible y debida una concepción mas unitaria y homogénea de Maria, la concepción maternal, que comunicada mayor intrinsecidad y coherencia a toda su cooperación soteriologica y la hace mas comprensible."

[104] *Ibid.*, p. 108.

[105] *Ibid.*, p. 112 ff.

[106] *Ibid.*, pp. 85-87.

Contrary to the opinion of certain theologians who maintain that no pact or intrinsic ordination are needed for a congruous merit, [107] Father Llamera contends that the difference between condign and congruous merits must not be taken from the presence of an intrinsic ordination in the one and the lack of such an ordination in the other, but rather from the *diverse ordinations* and, consequently, from the different meritorious motion from which these two merits flow. God would then give, for a condign merit, the power and the meritorious motion adequate to the reward which would then become the connatural term of the meritorious activity intrinsically directed towards the reward. The power and the meritorious motion given by God for a *congruous* merit are not adequate for and are not directed to the recompense as to a connatural term but as to a reward capable of being given to the meriting agent by God out of friendship. In this case, the reward is superior to the capacity of the meritorious activity. Hence, the lack of divine ordination and of divine motion when speaking of congruous merit must be understood, according to Llamera, as meaning that such an ordination and motion *are present* but are not given in *perfect adequation* as is the case for condign merit. [108].

Applying these notions to the individual and social aspects of merit, an intrinsic ordination is consequently always necessary whether it be for the obtention of a reward in one's personal favor or in favor of others. The grace would then be intrinsically ordered either towards one's personal life of grace and glory or towards the life of grace and glory of others as to a reward to be obtained. The adequacy or inadequacy of the divine ordination distinguish the merit as condign or congruous.

To solve the problem of which merit must be applied to Our Lady in the Co-redemption, Llamera puts forth his theory of Marian co-operation. Relying upon the Divine and Spiritual Maternity of the Blessed Virgin, which he considers as essentially constituting her being and mission, Llamera posits an analogy between Christ and Mary.

> Mary is the Mother of God by reason and by virtue of the Hypostatic union of Christ and she is the spiritual Mother of men by reason and by virtue of His Headship. As the Hypostatic union conditions the Divine Mater-

---

[107] *v.g.*, JOHN OF ST. THOMAS in *Curs. Theol.* in I II, q. 114, disp. 31, a. 2: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia* in I II, q. 114, p. 304.

[108] *Ibid.*, p. 87-92. Although FATHER LLAMERA maintains in this written article that an intrinsic ordination is required for a congruous merit, the report of the oral argumentation held during the Marian Congress indicates the contrary! At that time LLAMERA allegedly defended that no intrinsic ordination is needed for a congruous merit, and FATHER GARRIGOU-LAGRANGE would have maintained the opposite. Cfr. *Alma Socia Christi* I (1950), pp. 250, 252, 254.

> nity, so it is that the Headship conditions the Spiritual Maternity which is to say: *as the Divine Maternity depends for its existence, nature and transcendence on the Hypostatic union, the Spiritual Maternity depends for its existence, nature and transcendence on the Headship of Christ.* [109]

Consequently, the essential constitution of Mary can be found in this conception of the Divine and Spiritual Maternity in which Mary finds her very reason for being. Moreover, the mutual interdependence which exists between these notions of Headship and Hypostatic union, Spiritual Maternity and Divine Maternity, can be placed in parallel positions. As the capital grace of Christ flows from and is required by the Hypostatic union which elevates it to its proper ends; so the Spiritual Maternity flows from the Divine Maternity which elevates it to its proper ends which are the same as those of the Hypostatic union. The consequence of this analogy is that

> . . . as the capital grace of Christ fulfills the ends of the Hypostatic union by impregnating the complete salfivic mission of Christ, so the Spiritual Maternity fulfills the ends of the Divine Maternity and of the Hypostatic union by impregnating the complete con-salvific mission of Mary. [110]

In an application of these considerations to the redemptive and to the co-redemptive work accomplished by Christ and Mary, Llamera names the Marian social grace "maternal grace". It is as Mother of all men, by her "maternal grace" which includes and unifies all the powers and the characteristics of Mary in her relation to mankind that Mary will co-operate in our Redemption. The essential and principal title of Mary is her Spiritual Maternity, and it is in her "maternal grace" that can be found, according to Llamera, the reason for her condign co-merit. [111] His thesis is then proposed in the following manner:

> . . . Mary, the Mother of God and of men, in her maternal co-operation with Christ, merited condignly (by a condign merit *ex condignitate*) the universal grace of the human race. [112]

---

[109] *Ibid.*, p. 108: María es, pues, Madre de Dios en razôn y virtud de la unión hipostática de Cristo, y es Madre espiritual de los hombres en razôn y virtud de su capitalidad. Como la unión hipostática condiciona la maternidad divina, la capitalidad condiciona la maternidad espiritual, es decir: *como la maternidad divina depende en su existencia, naturaleza y transcendencia, de la unión hipostática, la maternidad espiritual depende en su existencia, naturaleza y transcendencia de la capitalidad de Cristo.*"

[110] *Ibid.*, p. 110: ". . . como la capitalidad sirve los fines de unión hipostática llenando toda la misión salvadora de Cristo, así la maternidad espiritual sirve los fines de la maternidad divina y de la unión hipostática llendando toda la misión consalvadora de María."

[111] *Ibid.*, p. 111.

[112] *Ibid.*, p. 112: "María, Madre de Dios y de los hombres, en su cooperación maternal con Cristo merecio condignamente (con merito condigno o *ex condignitate*) la gracia universal del género humano."

Very careful never to assimilate the relative condign merit of the Virgin to Christ's absolute condign merit which obtains the reward *ex toto rigore justitiae*, the author qualifies the Marian co-merit as "maternal-condign", proceeding from the "maternal grace", to distinguish it from Christ's "capital-condign merit" which proceeds from His capital grace. The author's general proof is based upon the soteriological analogy as summarized above, and is stated thusly:

> The Spiritual Maternity or maternal grace is to the co-redemptive merit of Mary what Headship or capital grace is to the redemptive merit of Christ. But, by virtue of His Headship, Christ merited *de condigno* (absolutely) grace for the human race. Therefore, Mary by virtue of her Spiritual Maternity, co-merited *de condigno* (*ex condignitate*, i.e. relatively) grace for the human race. [113]

The minor of this syllogism finding sufficient support in well known articles of the *Summa*, [114] the conclusiveness of Llamera's reasoning depends upon the solidity of the major which finds its foundation in the notion of maternal grace.

It could be objected: Christ, because of His capital grace, merits in condignity for all mankind. But, just because the Spiritual Maternity is to Mary's merit what the capital grace is to Christ's merit, it does not follow that the maternal merit is in the order of condignity. Could not the reward be merited condignly by Christ and congruously by Mary?

Llamera answers: both missions, Mary's and Christ's, have the same end and they can obtain that end, the spiritual regeneration of mankind, not only because they possess an adequate capacity for its attainment, but also because they are ordained to it as to a proportioned reward, but each in his own manner: the Headship, with its own proper grace and its infinite merit, because of the infinitude of the Person of Christ; the Spiritual Maternity, with a grace received from Christ and a finite merit, because of the finite capacity of the person of Mary. Hence, although the reward is *materially* the same, it is *formally* distinct, since it is not merited in an equal manner by Christ and Mary. This does not prevent a condign qualification for *both* merits. Christ, in virtue of His Headship, merits *de condigno* by an

---

[113] *Ibid.*: "La maternidad espiritual o gracia maternal es al mérito corredentivo de María lo que la capitalidad o gracia capital es al mérito redentivo de Cristo. Mas, en virtud de su capitalidad, Cristo merece de condigno (absoluto) la gracia del género humano. Luego María, en virtud de su maternidad espiritual conmerece de condigno (*ex condignitate*) *la gracia del género humano.*"

[114] *Summa*, I II, q. 114, a. 6c: III, q. 19, a. 4c; q. 48, a. 1; q. 49, a. 1.

absolute and superabundant condign merit; whereas Mary, in virtue of her Maternity, merits by a *relative* condign merit *ex condignitate.* [115]

Llamera finds confirmation for his theory by stating that, theologians generally held that a mere creature could not merit in condignity the grace for mankind without a universal capital grace. In as much as they thought that a universal, regenerative condign merit could not be conceived without a grace similar to the capital grace, they were right, Llamera explains. But a grace similar to the capital grace of Christ and derived from it finds its realization in the Marian maternal grace. Although her sharing in the Headship is not in her a Headship, it is her Spiritual Maternity which gives her the capacity for a co-redemptive merit, just as Christ's Headship gives Him the capacity for a redemptive merit. Hence, both merits are condign, one absolute, the other relative. The difference in condignity is the same as the difference between the two sources of these merits. [116]

But to more firmly establish his doctrine, Llamera proceeds to demonstrate how the condignity of the Marian co-redemptive merit becomes more evident if we verify the fulfillment by Mary of the three conditions required for a social merit *de condigno.* These conditions are, according to the author: 1) the perfection or proportional plenitude of grace; 2) the universal representation or virtual inclusion of our grace in Mary's maternal grace; 3) the universal divine-intrinsic ordination of the Marian maternal grace to the acquisition of grace for us.

The first condition finds its fulfillment in the fullness of Mary's grace which corresponds to her mission as Mother of God and of men, a mission which surpasses all others, save Christ's. Is it not right to assert, Llamera asks, that the worthiness required by the Divine and Spiritual Maternity must also carry with it the condignity of the co-redemptive merit, since Mary could not be the worthy Mother of men without a sufficient grace to acquire that which makes us her children? [117] Moreover, by her Maternity, Mary was closely united to Christ. Her maternal union with Christ causes a plenitude of grace in her. From that plenitude she receives the capacity to be the Mother of grace. Llamera notes that St. Thomas calls Mary's fullness of grace a "*plenitudo redundantiae*" and not a "*plenitudo sufficientiae*", the latter giving only a sufficient capacity for a meritorious action but not an eminence of grace surpassing all others, as the former confers on Mary. [118] Consequently, the merit flowing from that "*plenitudo redundan-*

---

[115] *Ibid.*, pp. 113-114.

[116] *Ibid.*, p. 113.

[117] *Ibid.*, p. 117.

[118] Cfr. ST. THOMAS, *Super Salut. Angel.* and *In Joan.* I, lec. 10, as cited by LLAMERA in *art. cit.* pp. 118-119.

tiae" of grace as found in Mary is not only proportioned but superior to the merit of the universal filial grace. Also, the grace of Mary was proportioned to the great love of God for her, a love which is not only *affective* but also *effective*, producing in her a grace incomparably superior to that which can be found in other men. The first condition for a condign merit is completely fulfilled. But, as Llamera warns, it is only a very reasonable indication of the fulfillment of the other conditions for a condign merit and would not suffice to establish the redemptive co-operation of Mary and the condignity of her merit. [119] The author explains how Mary fulfills the other two conditions:

> Mary is not defined as a woman full of grace, but as the Virgin full of grace by reason of her saintly Maternity. Her grace is a full maternal grace, and as much, is vitally linked with the grace of men... Therefore, the Maternity confers on Mary the universal representation of the human race which she must regenerate... The universal Mother who, containing maternally in herself the nature of all humanity, has a solidarity with it, makes it have a solidarity with her Son and represents it with Him before God. It cannot be doubted that her spiritual Maternity, in association with the Headship of Christ, confers on her a public personality, a universal representation and responsibility. Is she not recognized as the New Eve because of her maternal association with Christ? And does not Eve represent, subordinately to and dependently on Adam, all those who were to be her children? [120]

Finally, Llamera establishes the Marian realization of the third condition which, according to him is a natural consequence of the proven universal representation. The maternal representation then carries with it the intrinsic ordination of the life of Mary to the life of her children.

> The purely individual conception of the grace of Mary is inconceivable... What does a maternal life signify that is not ordered to the life of the children? It is not necessary to have recourse to another principle nor educe other titles in order to persuade one of the social ordination of the grace of Mary. Her

---

[119] LLAMERA, *art. cit.*, p. 119.

[120] *Ibid.*, pp. 119-120: "Pero María no se define como una mujer llena de gracia, sino como la Virgen llena de gracia en razón de su sagrada maternidad. Su gracia es una gracia llena maternal, y como tal está ligada vitalmente con la gracia de todos los hombres... La maternidad le confiere, pues, a María la representaciòn universal del género humano que Ella debe regenerar. Madre universal que, continiendo maternalmente en sî toda la humanidad, era solidaria de ella, la solidarizada con su Hijo y la representaba junto con El ante Dios. Es indudable que su maternidad espiritual, en consorcio con la capitalidad de Cristo, le confiere una persooalidad publica, una representación y una responsabilidad publica, una representación y una responsabilidad universales. ¿No es reconocida como Nueva Eva a causa de se consorcio maternal, con Cristo? ¿ Y no representa Eva, en subordinaciôn y dependencia de Adán, a todos los que habían de ser sus hijos?"

> grace was ordained vitally to ours by its essential maternality. . . The merit of the grace of the human race is Mary's end as a Mother. . . [121]

As the New Eve, the Mother of all those living of the divine Life, Mary's life is essentially ordained to the Life of her Children.

Is there also a divine-extrinsic ordination, asks Llamera, which renders official, so to speak, that social intrinsic ordination? We must call upon divine predestination to find the answer.

> Mary is universal Mother because she was predestined for the very end of the Incarnation, which is the regeneration of men. This maternal destiny imposes upon her the mission of gaining the life of men as the Mother, Mediatrix and Co-redemptrix in a faithful and constant association and collaboration with Jesus, Head, Mediator and universal Redeemer. . . No further divine ordination is needed for the universal co-redemptive merit than the maternal mission for which she was predestined, than the maternal condition which was conferred upon her, than the maternal grace by which she co-merits all grace. [122]

Llamera concludes that Mary, by virtue of her maternal grace, merited *de condigno* the universal grace of the human race in union with and dependently upon Christ. Not only is the maternal grace in all its fullness equal to the grace of all men, but it surpasses their grace and because of the maternal aspect virtually contains it and is connaturally ordained to it. This being the case, the author states, the universal regenerative grace is an adequate and just reward to Mary's maternal merit, which is to say that, we are not Mary's children by virtue of the pure friendship of God, but by virtue of the exigencies of divine justice. The Virgin, therefore, co-merits our Redemption in condignity. This conclusion finds negative corroboration in the incompatibleness of the Marian Maternity and the congruous qualification of her redemptive merit.

---

[121] *Ibid.*, pp. 121-122: "La concepción meramente individual de la gracia de María hace inconcebible y vacía de sentido su maternidad espiritual.

¿Qué significa una vida maternal no ordenada a la vida de los hijos? No es, pues, preciso recurrir a otro principio ni aducir otros titutos para persuadir la ordenación social de la gracia de María. Su gracia se ordenaba vitalmente a la nuestra por su misma esencial maternalidad. . . el mérito de la gracia del género humano es el fin de María como Madre. . ."

[122] *Ibid.*, p. 122: "María es Madre universal porque fue prédestinada el fin mismo de la Encarnación, que es la regeneración de los hombres. Este destino maternal le impone la misión de ganar la vida de los hombres, come Madre Mediadora y Corredentora, en fiel y constante asociación y colaboración con Jesús, Cabeza, Mediador y Redentor universal. . . No cabe más divina ordenación al mérito corredentivo universal que la misión maternal para que fué predestinada, que la condición maternal que le fué conferida, que la gracia maternal con que conmerece toda gracia."

If the condignity of her merit results from the perfection, the solidarity and the universal ordination of her grace, Llamera explains, then its congruity would result from the insufficiency, the non-solidarity and the social inordination of her grace.

> But if her grace is of itself insufficient to gain ours, if it does not contain it maternally, if it is not maternally directed to it, how can Mary be our Mother, our true and worthy Mother? The congruity of the merit would fall back upon the Maternity. For meriting congruously she would be Mother *"de congrua"* and consequently Mediatrix *"de congrua"* and Co-redemptrix *"de congrua"*. The truth of the Divine and Spiritual Maternity of Mary, of her Mediation, of her Co-redemption demands the condignity of her merit. It demands and causes it. [123]

This condign Marian merit is proper to the Virgin and is distinct from Christ's merit which proceeds from His capital grace and is, therefore, *absolutely* condign. Our Lady's merit, proceeding from her "maternal grace" is *relatively* condign, "maternal-condign".

That qualification not only places it in a separate category from Christ's "capital-condign" social merit, but also differentiates it from the merit of other Christians whose social merit is "filial-congruous". It is because the "congruists" more or less refuse to admit the existence of the *relative* condign merit, Father Llamera charges, that they cannot conceive Mary's co-merit in condignity. The absolute condign merit requires not only a proportion or an adequation between the action and the reward, but also parity between the meriting agent and the rewarder. This belongs properly to Christ who superabundantly merited in this way universal grace for mankind. For He alone is personally equal to the Infinite Person of God the Father. On the other hand, the Virgin is not equal in dignity to God. Yet, her maternal social grace according to Llamera, is so perfect, so abundant, that there is not only equivalence but a surplus between her maternal grace and the reward obtained, i.e. our universal filial grace. So it is that her merit is condign, although inferior to Christ's absolutely condign merit. [124]

The "congruists" also have a wrong conception of the Marian grace. Llamera accuses them of admitting the titles of associate with Christ, Mediatrix and Co-redemptrix, but considering Mary as a *mere* member of the

---

[123] *Ibid.*, p. 123: "Mas si su gracia es de suyo insuficiente para ganar la nuestra, si no la contiene maternalmente, si no esta maternalmente ordena a elle, ¿como Maria es Madre nuestra, verdadera y digna Madre nuestra? La congruidad del mérito revertería sobre la maternidad. Una merecedora congrua, seria una Madre congrua, y, por consiguiente, una Mediadora congrua y una Corredentora congrua. La verdad de la maternidad divino-espiritual de Maria, de su mediación, de su corredención, reclaman su mérito condigno. Lo reclaman y lo causan."

[124] *Ibid.*, p. 127.

Mystical Body. Consequently, they consider her superabundant grace as ordered only to her personal merit. Hence, she can only merit for others congruously because, as a *mere* member of the Church, her grace is not ordered to the salvation of others. But, as Father Cuervo had already noted, individual grace or ordination of the grace to the grace of others and a universal soteriological mission are mutually exclusive. Moreover, a social definition of Mary must express the essential relation to Christ and to the members of His Mystical Body. Also, it must be noted, Llamera continues, that Mary receives her grace from Christ *alone* in a singular plenitude in order to be Mother of God and of all Christians and not only to be incorporated as a pure member of Christ's Mystical Body. She also receives that grace to communicate it to others as a Mother.

Llamera continuously falls back upon the maternal aspect of the Marian grace. She is the Mother of the Head and of the Members. Hence, the social ordination to the acquisition of salvation with Christ for mankind by a condign merit. [125]

Judgment of Value: The relatively long summary of Father Llamera's theory is justified, we believe, by its importance. The soteriological analogy presented by Father Llamera appears to us as the most interesting expression of the Marian grace we have considered to date. The conception of her grace as a "maternal grace" expresses better than any other terminology the primary rôle of the Virgin. Let us analyze this analogy more closely.

As in every analogy, there are four terms compared. These four terms must be, in their connotations, absolutely diverse and only relatively the same. In any analogy, the notion signified by the analogous term is found in the diverse analogates in a manner absolutely different and only relatively the same.

Now as to the analogated terms used by Father Llamera: the *capital grace* is to the *redemptive merit* what the *maternal grace* is to the *co-redemptive merit;* both graces and both merits are absolutely different and only relatively the same. The capital grace constitues Christ as the Head of the mystical person, the Church, whose members are incorporated to Him: The maternal grace constitutes the Virgin as Spiritual Mother of those same members, but they are not incorporated to her nor do they form a mystical person with her. Therein lies the absolute difference.

The relative sameness or similarity which is found between the two graces, if we consider them in function of the Redemption and Co-redemption, is that they are the sources of the salvific merits, they are the radical

---

[125] *Ibid.*, p. 125-127.

principles of acts tending towards the same end, the salvation of mankind. The problems is to determine if that relative sameness is sufficient to produce salvific merits within the order of condignity.

Here again, the difference between the two merits would be in the *absolute condignity* of the one and the *relative condignity* of the other. Their relative sameness would find its realization in the fact that both would be within the same order of condignity. To arrive at such a conclusion, it would be necessary to prove that both the capital grace and the maternal grace tend towards the salvation of mankind *by reason of strict justice,* the analogous term in this particular analogy.

We know that Christ's capital grace tends towards the salvation of mankind out of strict justice and, what is more, *ex toto rigore justitiae.* The reason being that Christ, by His free actions, strives after the goal for which God gave Him the power to act. The power which God gave to Christ's capital grace is so oriented that the salvation of mankind becomes the *connatural end* of His meritorious activity. In other words, just as sanctifying grace in the ordinary Christian, v.g., Peter, has as its connatural goal Peter's personal sanctification and the merit of his glory: so Christ's capital grace has as its connatural goal the sanctification and the salvation of others. It is for that reason that Peter can merit *condignly* his proper salvation, and it is for the same reason that Christ can merit *condignly, ex toto rigore justitiae,* the salvation of others. The salvation of mankind, which is the proper object of Christ's redemptive merit, falls within the sphere of the motion of capital grace. By that grace, the proper ultimate end of the members becomes the proper ultimate end of the Head. St. Thomas has worded it thusly:

> The proper object of condign merit is what falls within the reach of the motion of grace.[126] ... But the soul of Christ is moved by God through grace not only so that He might reach the glory of eternal life, but also so as to lead others to it, inasmuch as He is the Head of the Church and the Author of human salvation.[127]

Therein lies the reason for the intrinsic ordination of Christ's grace: the incorporation of the members of the Church to form one mystical person with the Head. Also, because of that intrinsic ordination, the notion of strict justice is *absolutely* realized in His redemptive merit.

---

[126] *Summa,* I II, q. 114, a. 8: "Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit."

[127] *Ibid.,* a. 6: "Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae."

In order that the notion of strict justice be *relatively* realized in the co-merit of Mary, the same power which belongs to Christ's capital grace would have to be analogically found in Mary's maternal grace. Let us see if such is the case.

We know that Mary's abundant grace tends towards the salvation of mankind. But, since the plenitude of Marian grace does *not* incorporate her spiritual children to her, nor make of them a mystical person with her, another reason must be found so that the salvation of mankind may become the *connatural end* of her meritorious actions. An intrinsic ordination of the maternal grace would make of the salvation of mankind the connatural end of Mary's meritorious activity. But, Father Llamera himself states that the maternal grace *of itself* is only a "very reasonable indication" of the fulfillment of the other conditions, i.e. of the moral representation *and* the intrinsic ordination. Of itself, the maternal grace would not suffice to establish the condign co-merit.[128] Is it possible to deduce an intrinsic ordination out of the nature of the maternal grace, as Father Llamera has tried to do? Father Nicolas does not think so, and he gives the following reasons for his statement:

> All that can be deduced from the incontestably "maternal" character of Mary's grace is that it is the principle of actions all tending towards the salvation and the beatitude of men, that it ordains all her charity and all her activity to obtain it for them. She does this in a supreme manner by her compassion and her acceptance of the sacrifice of the Cross. But that does not confer upon her a *strict right* to eternal life of the human race. It would have to be shown that her grace is intrinsically ordained to the very end of the human race as the grace of another is ordained to his own particular end.[129]

The maternal grace, then, needs some other element to direct it intrinsically to the end of mankind. Llamera states that the intrinsic ordination is a natural consequence of the moral representation. But, according to the same author, Mary's moral representation results from her maternal grace! In Llamera's own words: "... the Maternity confers on Mary the universal representation of the human race which she must regenerate".[130] Now, since the maternal grace cannot *of itself* confer the

---

128 Cfr. *note* 119 above.

129 NICOLAS, O.P., *art. cit.* in *Revue Thomiste* LIII (1953), p. 171: "Tout ce qu'on peut déduire du caractère incontestablement "maternal" de la grâce de Marie, c'est qu'elle est le principe d'actes tendant tous au salut et à la béatitude des hommes, c'est qu'elle ordonne toute sa charité et toute son activité à la leur obtenir. Ce qu'elle fait d'une manière suprême par sa compassion et son acceptation du sacrifice de la Croix. Mais cela ne lui confère pas un *droit strict* à la vie éternelle du genre humain. Il faudrait montrer *en outre* que sa grâce est intrinsèquement ordonnée à la fin même du genre humain comme la grâce d'un autre homme est ordonnée à sa fin particulière."

130 Cfr. *note* 120 above.

title of *strict justice* upon Mary to the eternal life of others, neither can it confer a *strict right* upon any moral representation which would result from that grace, nor upon any ordination of her grace which would be a natural consequence of the moral representation.

By that we do not mean to say that the Spiritual Maternity does not in any way ordain the life and activity of Mary to the life of her spiritual children. Surely, there can be "... no maternal life that is not ordered to the life of the children".[131] A Christian mother wants with her whole soul the salvation of her children. Her entire life can be ordered to her children and to their salvation. However, the ordination of a mother's life to her children does not *necessarily* make of the children's life the *proper end* of the maternal life. So it is that the Marian maternal grace, taken as such, cannot make of the eternal life of others its proper end. But only in the event that the eternal life of others is the proper end of the meriting agent can there be a *condign merit.* Therefore, Mary, by her maternal grace, cannot merit even in *relative* condignity eternal life for others, since the notion of *strict justice* is not even analogously found in her social merit.

Up to this point we have respected Father Llamera's manner of argumentation by remaining within the confines of the nature of merit. His argumentation, as can be noticed, is not based on the satisfactory value of Mary's actions, but solely upon her merit. However, we cannot adequately complete our study of the Marian condign co-merit without investigating critically the value of the Virgin's satisfactory actions.

The *absolute possibility* of conceiving supernatural merit, which is an acquisition of grace, as separable from supernatural satisfaction, the compensation for the offense against God, is certainly undeniable. Merit can exist, absolutely speaking, without satisfaction. They are two distinct realities.

But falling from the realm of absolute possibility to the sphere of reality, placing ourselves in the *present economy of Divine Providence,* condign merit and satisfaction are co-relative and corresponding elements of the Redemption and the Co-redemption. Taking into consideration the actual salvation of mankind, there cannot be *in concreto* condign merit without condign satisfaction. Now Mary could not condignly satisfy for our sins. Her satisfactory actions did not have the infinite efficacy required to repair the offense inflicted against God. The offense, as St. Thomas teaches, has a certain infinite gravity. It logically follows that she could not merit in condignity for others.

---

[131] Cfr. *note* 121 above.

Father Llamera, well aware that this is a major obstacle to his theory, does not discuss the problem *in extenso*. He does, however, furnish the following pertinent observations.

> As merit carries with it a relation between the meriting agent and the rewarder, and between the work and the reward; satisfaction carries with it a relation between the person who satisfies and the person offended and between the satisfactory work and the offense. So that the satisfaction be rigorously or absolutely condign, the double equivalence must exist: but if the equivalence is verified only between the reparative work and the injury, the satisfaction is relatively or *secundum quid* condign.
>
> Sin is an offense of finite man to God who is infinite. It is therefore, a finite offense against the Infinite. It is only by measuring the offense in relation to God that we can say it is in a certain manner infinite, that is, objectively infinite. For a rigorously condign satisfaction for sin *absolute infinitude* in the person satisfying and finite or *secundum quid* infinite value in his work are required. As Christ alone is in Himself infinite because He is God, He alone could satisfy condignly in this way for the sins of the human race. The Virgin as Mother of God, and, as such, of immense excellence, and as Mother Co-redemptrix, full of grace, compensated for the offense of our sins not only with sufficiency, but with excess even if she remains very far from the infinitude of God. [132]

The author implies that the Virgin would condignly satisfy *relatively* or *secundum quid* if there were equivalence between her reparative work and the *injury* or *offense*. Now it is certain that Mary's satisfactory work or actions can never have a *morally* infinite value. Emanating from a finite person, they are necessarily finite in value according to the axiom: *persona valorat actiones: actiones sunt suppositorum.*

Llamera states that: "It is only by measuring the offense in relation to God that we can say it is in a certain manner infinite, that is objectively infinite." We totally agree with this. It is undeniable that the offense, as proceeding from man, is finite. It is considered as infinite because of the infinite dignity of the injured Person, God. But, the offense measured in

---

[132] LLAMERA, *art. cit.*, p. 140: "Como el mérito importa relación del merecimento al premiante y de la obra al premio, la satisfacción importa relación del satisfactor al ofendido, y de la obra satisfactoria a la ofensa. Para que la satisfacción sea rigurosa o absolutamente condigna, ha de darse la doble equivalencia: si se da sólo entre la obra reparadora y la injuria, es condigna relativamente o *secundum quid*. El pecado es una ofensa del hombre finito a Dios infinito. Es, por tanto, una ofensa finita al Infinito. Midiéndola solamente por oden a Dios, puede decirse que es, en cierto modo, esto es, objectivamente, infinita. Para una satisfacción rigurosamente condigna del pecado, se requiere infinitud simpliciter en el satisfactor y valor finito o sólo *secundum quid* infinito en su obra. Como sólo Cristo es en Sí infinito, por ser Dios, solo El puede satisfacer condignamente de este modo por los pecados del género humano. La Virgen como Madre divina, y como tal de excelsitud immensa, y como Madre Corredentora, llena de gracia, no sólo compenso con suficiencia, sino con exceso, la ofensa de nuestras culpas, aunque tan lejana Ella de la infinitud de Dios."

relation to God, by being "objectively" infinite, is thereby *absolutely* infinite, since the offense is *essentially* measured according to the person injured. Hence, the injury to be repaired by the person satisfying must be taken *not* as finite, or on the part of man, but as *absolutely infinite,* considered as the *passive* and *formal* offense against God.[133] In other words, the equivalence between the reparative work and the absolutely infinite injury must be absolutely infinite and there must be, for a rigorously condign satisfaction, not only absolute infinitude in the person satisfying *but also* moral infinitude in his satisfactory work. The *Angelic Doctor* puts these truths in evidence when describing the necessity of the Incarnation:

> . . . satisfaction can be sufficient in two ways: in one way it is perfectly sufficient when it is condign by a certain adequate compensation for the offense committed. In that sense a mere man could not sufficiently satisfy for sin. For, since all human nature was corrupted by sin, neither one nor several persons could equivalently compensate for the detriment of our entire nature. Moreover, the sin committed against God is in a certain way infinite by reason of the infinite majesty offended: for the offense is measured according to the person offended. Hence, for condign satisfaction, the act of the person satisfying must have infinite efficacy and therefore be the act of a God-Man.
>
> In another way satisfaction is imperfectly sufficient, that is, when the offended person, by accepting it, is contented with it, although it is not condign. In this way, the satisfaction of a mere man is sufficient.[134]

It is true that the Virgin, because of her fullness of grace, compensated for our sins with sufficiency and superabundance. But, to compensate *ex justitia stricta,* Mary would have had to present to God morally infinite satisfactory acts of which she was absolutely incapable. Her person and her satisfactory actions are not *intrinsically equal* to the Person of God nor to the *absolutely infinite offense* which had to be repaired. Her satisfaction is, therefore, sufficient, but imperfectly so, and in no way condign. From this can also be gathered the improbableness of what Father Cuervo

---

[133] Cfr. A. FERLAND, p.s.s., *De Verbo Incarnato et Redemptore,* Montreal, Grand Séminaire, 1945, p. 21.

[134] *Summa,* III, q. I, a. 3, ad 2um: ". . . aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens. Uno modo perfecte, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato; tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta; nec bonum alicujus personae, vel etiam plurium, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare; tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens."

had termed a satisfaction *de condigno ex condignitate.*[135] We can only conclude that the Marian co-redemptive satisfaction, and consequently the co-merit which supposes an antecedent satisfaction, cannot be qualified as proceeding out of strict justice, even *relatively* or *secundum quid.*

SUMMARY: In fine, to establish the existence of a Marian condign co-merit, the Theologians whose theories we have investigated must demonstate that Mary's immense fullness of grace is intrinsically ordered to our salvation as to its proper end, a fact they have not, in our opinion, been able to prove conclusively and exhaustively. "To establish that divine ordination," Father Gagnebet explains, "it would have to be demonstrated that the association of Mary in the Co-redemption demands such a merit. Now this does not seem to be the case: her association with Christ-Redeemer in the acquisition of grace is explained by her friendly association with Him."[136] We are obliged, therefore, to remain within the congruous category of merit.

It will be by a review of the theological principles which have been placed in evidence by the two schools of thought that we shall come to a final and comprehensive conclusion in qualifying Our Lady's merit in her glorious payment, with Christ, of the debt due to God for our sins.

The object of our last chapter will be to unite the more certain Mariological data we have acquired during the course of our study.

---

135 See our analysis of FR. CUERVO's position above.

136 ROSAIRE GAGNEBET, O.P., *Difficultés sur la corédemption* in *Alma Socia Christi,* II, (1952), p. 18, note 1: "Pour établir cette ordination divine, il faudrait démontrer que l'association de Marie à la corédemption demande un tel mérite. Or il ne semble pas qu'il en soit ainsi: son association au Christ Rédempteur dans l'acquision des grâces s'explique par son union amicale avec Lui."

III) The Hypercongruous Marian Co-redemptive Merit

There is always a great danger which threatens any theological discussion. That danger is present in our study of the nature of the co-redemptive merit of the Blessed Virgin. The great zeal which is applied in speculation oftentimes stops short of the goal proposed. By wanting to find a more precise terminology to express a theological truth, we are frequently tempted to remain on the superficial study of the use of correct terms without sufficiently considering the doctrinal reality signified by our limited means of expression. That is why we have tried to make perfectly clear that the theological disputes which have been occasioned by the problem of Mary's co-redemptive merit and its value do not have their origin in a mere debate over words, in a purely verbal argumentative discussion.

It is true that a deficiency in theological terminology does not completely satisfy the inquisitive mind seeking to better understand the sublime rôle played by Our Lady in the work of our salvation. This deficiency has prompted Father Roschini to write:

> The question of the nature of the corredemptive merit of the Blessed Virgin is more a question of *name* than concept: '*quaestio magis de verbis quam de re*'. In fact, all those who admit a corredemptive merit intend to admit also a true and proper corredemption, that is to say, an immediate cooperation on the part of Mary in the so-called objective Redemption, in the acquisition of all graces. . . If the nature of the corredemptive merit of the Blessed Virgin has been, and is still, so much discussed, this is due to the terminology, of which not a few of the disputant theologians have felt and have also expressed the inadequacy and imprecision. [137]

---

[137] ROSCHINI, *The Nature of the Corredemptive Merit. . .*, p. 282: The author notes that: "Fr. Garcia Garces thought that the polemics of such a problem 'es una disputa tipica de la deficiente terminologia' (cfr. *Los estudios mariologicos en nuestros dias*, in *Estudios Marianos*, 1 (1942) p. 379). Bittremieux held the same view (in *Eph. Theol. Lov.*, 8 (1931) p. 422-436). Fr. Bover likewise wrote: "El problema de la condignidad o congruidad de los méritos de Maria creemos se ha embrollado lamentablemente por deficiencia de términos appropriados, es, en parte, cuestion mas verbal que real' (*Maria Mediadora universal*, Madrid, 1943, p. 313 e 316-317)." We can add that FR. MICHEL also noted in *Ami du Clergé*, 7 août 1947, p. 615: "Ces discussions théologiques sont surtout querelles de terminologie et non de doctrine. Personne ne voudrait nier que le Christ soit l'unique rédempteur et que seul son mérite suffit pour nous racheter. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que la Sainte Vierge a participé à cette rédemption et qu'en un sens, (qui doit exclure toute participation au mérite propre de la rédemption) on peut l'appeler la 'Corédemptrice', encore que ce terme prête à confusion. La terminologie seule est en cause."

But it should be even more evident that the problem has deeper meaning than that and must be solved by a meeting of theological minds in an agreement over the two principal doctrinal facts which play a major rôle in the problem of the quality of the co-merit. Those doctrinal points are:

1) the formal substitutive value of the terms *congruous* and *condign*, and

2) the foundation of the Marian Co-redemption.

1 — As to the substitutive value of the terms *congruous* and *condign*: we believe that, if any progress is to be made in this question, those terms must be accepted in their traditional meaning. If we review the opinions examined, it stands out clearly that, after all the theological precisions and distinctions have been brought forward concerning the congruous and condign merits, all the theologians represented agree that the former is based on the rights of friendsrip between the meriting agent and the rewarder, and the latter, on the rights of justice. Standing on this common ground, a calm approach to the problem is required. It will be through an acceptance of the more solid theological foundations of the Co-redemption as such, that the value of the co-redemptive acts themselves will be more clearly determined.

2 — Now here again, theologians are in agreement when it comes to accepting the fundamental element which is the source of all Marian prerogatives. The directive principle which must guide Mariologists in their incessant search for deeper understanding of Mary's rôle in our Redemption was given by Pius XI in his Encyclical Letter *Lux Veritatis*. The Pontiff definitively fixed the starting point of any inquisition into Mariological science when he wrote:

> From the dogma of the divine motherhood emanate, as from a deep and hidden spring, both Mary's unprecedented grace and her preeminent rank, which is second only to that of God. Indeed, as Aquinas admirably remarks, 'By reason of being the Mother of God the Blessed Virgin possesses, in a way, an infinite dignity resulting from the infinite good which is God' (I, 25, 6 ad 4). This same thought is stated and explained in greater detail by Cornelius a Lapide (In Mt. I: 6) as follows: 'the Blessed Virgin is the Mother of God; therefore, she excells by far all the angels, even the seraphim and the cherubim.

---

138 PIUS XI, Encyclical Letter *Lux Veritatis*, Dec. 25, 1931, *AAS*, XXIII (1931) p. 513, Translation from M. M. PHILIPON, O.P., *The Mother of God*, translation by REV. JOHN A. OTTO, PH. D., The Mercier Press Ltd., Cork, 1954, pp. 129-130: "Quo es divinae maternitatis dogmate, veluti ex arcanae scaturiginis fonte, singularis profluit Mariae gratia eiusque summa post Deum dignitas. Quin immo, ut praeclare scribit Aquinas: 'Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei habet quandam dignitatem ex bono infinito quod est Deus'. (Summa Theol. I, q. XXV, a. 6) Quod satius hisce verbis Cornelius a Lapide enucleat atque explicat: 'Beata Virgo est Mater Dei; ergo ipsa longe

> She is the Mother of God; therefore she is most pure and most holy, so much so that aside from God no greater purity is conceivable. She is the Mother of God; therefore whatever favor or privilege has been granted to any of the saints, she has received above all others. [138]

The Divine Motherhood is, therefore, the highest source of Mary's ineffable greatness. But that sublime Motherhood cannot be taken as the principle of Mary's supernatural actions. The influence which Mary exercises as the Mother of Christ's Mystical Body finds its ultimate principle not in the Divine Motherhood, but in the plenitude of sanctifying grace which Pius IX so exaltedly described in the following passage:

> The Fathers and other writers of the Church meditated deeply on the words of the Angel Gabriel in which he announced to the most Blessed Virgin her most sublime dignity of Mother of God; and they believed that it was in the name of God Himself and at His behest that the Angel called her 'full of grace'. Hence, they taught that by this singular and solemn salutation never heard before or since, the Mother of God was declared to be the seat of all divine graces, adorned with all the graces and charismatic gifts of the divine spirit. . . Hence, it is their opinion, which is a laudatory as it is unanimous, that the most glorious Virgin, unto whom He who is mighty has done great things, shone forth with such effusion of all heavenly gifts, with such fullness of grace and such holiness as to be, so to speak, an ineffable miracle of God, and indeed as the crown of all miracles a worthy Mother of God. And therefore, as far as possible for a creature, her excellence approaches that of God Himself, and she surpasses all the praises of heaven and earth, of angels and men.[139]

Hence, the efficacy of the Mother of God's co-redemptive actions must be radically considered in the *fullness of grace* which God so generously bestowed upon His most beloved daughter. From this subjective plenitude of grace, the source of all her unquestionably superior supernatural actions, sprang forth a love for God, a charity so perfect, that none on earth, save

---

excellentior est omnibus angelis, etiam seraphinis et cherubinis. Mater Dei est; ergo purissima est et sanctissima, adeo ut sub Deo major puritas intelligi nequeat. Mater Dei est; ergo quidquid ulli Sanctorum concessum est privilegii (in genere gratiae gratum facientis), hoc illa prae omnibus obtinet'."

[139] PIUS IX, Bull. *Ineffabilis Deus*, cfr. *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, vol. 6, col. 840 b: "Cum vero ipsi Patres Ecclesiaeque scriptores animo menteque reputarent, Beatissimam Virginem ab angelo Gabriële, sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et jussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt hac singulari solemnique salutatione numquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem omnibus divini Spiritus charismatibus exornatam. . . Hinc non luculenta minus, quam consors eorumdem sententia, gloriosissimam Virginem, cui fecit magna, qui potens est, ea coelestium omnium donorum vi, ea gratiae plenitudine eaque innocentia emicuisse, qua veluti ineffabile Dei miraculum, immo omnium miraculorum apex ac digna Dei Mater exstiterit, et ad Deum ipsum pro ratione, creatae naturae, quam proxime accedens omnibus, qua humanis, qua angelicis praeconiis celsior evaserit."

Christ's, could surpass it. This virtue of love found its immediate expression, during Mary's earthly life, in the incomprehensible union of Mother and Son, of the Virgin and Christ. This union, which was so strongly put into evidence by the Fathers of the Church as an intimate association, found its most eloquent expression in the words of St. Ireneaus.[140] Mary is the cause of salvation for the entire human race in association with her Son. The Mother-Son association, which has become the soteriological principle explaining the immediate co-operation of Mary with Christ in the salvation of mankind, this intimate association of Mary's will to the will of the Savior, is explained by her immense love for Christ and for His work, a love which only a mother can possess. It was in this charity, which must be thought of as a *maternal* charity, a direct result of Mary's *maternal* grace, that we must find the proximate reason for all her supernatural actions, for her compassionate association with Christ during the supreme redemptive sacrifice of the Cross.

The New Adam could certainly not reject the unitive love of the New Eve at the very moment of His triumph over the forces of evil. He could not accept that motherly love throughout His earthly life only to separate Himself from Mary in His sufferings and in His death. On Calvary, Mary's maternal love for her dying Son and for all His Mystical Members united her to the sufferings of Christ, caused her compassion which was "one simultaneous and indeed identical sacrifice with His; so that one of the older theologians has said, 'The will of Christ and Mary was altogether one, and their holocaust one; both offered alike to God, He in

---

[140] ST. IRENEAUS, *Adversus Haereses*, III, c. 22, *PG* VII. 959: "Quemadmodum illa (Eva) virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens. . . inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis, sic et Maria habens praedestinatum virum et tamen virgo obediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis. Et propter hoc lex eam quae desponsata erat viro licet virgo sit adhuc, uxorem eius qui desponsaverat evocat, eam quae est a Maria in Evam recirculationem significans; quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus, ut primae conjunctiones solvantur per secundae, secundae rursus liberant primas. . . Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem." *Ibid.*, V, c. 19, *PG* VII, 1175-1176: "Quemadmodum illa (Eva) sermonem seducta est ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus, ita et haec (Maria) per Angelicum sermonem evangelizata est ut portaret Deum, obediens eius verbo. Et si ea inobedierat Deo, sed haec causa est obedire Deo, ut virginis Evae Virgo Maria fient advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per Virginem, aequa lance disposita, virginalis inobedientia per virginalem obedientiam. Adhuc enim protoplasti peccatum per correptionem primogeniti emendationem accipiens, et serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate vinculis autem illis resolutis per quae alligati eramus morti." See also: D. Nuger, *S. Irenaeus magister noster in interpretando Protoevangelio* in *Verbum Domini*, XXVII (1949); Noel F. Moholy, O.F.M., *St. Ireneaus: the Father of Mariology* in *Studia Mariana* (Cura Commisionis Marialis Franciscanae Editae) VII (1952).

the Blood of His Flesh, she in the blood of her heart.' Hence her satisfactions have a place with His in the treasury of the Church which does not belong to the satisfaction of the saints".[141]

With those words, Father Faber showed well that Mary's maternal love made of her the true Co-redemptrix. That motherly charity so intimately united her with the Divine Victim that "when Mary had made her offering, not a vestige of the outrage of sin remained upon the glory of the Creator".[142]

Christ and Mary suffered together, each in his own way, but as one. By her compassion, she satisfied for our sins and merited spiritual regeneration, merited the grace of salvation. Charity explains the Co-redemption; charity explains the co-satisfaction; charity explains the salvific co-merit.

The *maternal love* of Mary for Christ and for us, her children, gives her a right to the supernatural reward of the Co-redemption. That reward is the salvific grace for all mankind.

But, if we remain within the sphere of charity, we cannot apply the rights of justice to Mary's maternal love nor to her satisfaction or merit. For charity is "... an act of itself agreable to God, an act of friendship which includes and demands reciprocity, not by virtue of justice, but by virtue of its essence which consists in being love between two persons".[143] We do not enter into the realm of justice, but stay on the grounds of friendship, of the *jus amicitiae*. In the great maternal love, so termed by Father Llamera, is rooted the sublime power which is manifested exteriorly by Mary's co-redemptive function. Therein also lies the reason for Mary's social co-merit, a social co-merit which must needs be, according to scholastic terminology, in the category of *congruous* merit.

However, must the Marian social co-merit, fixed as it is as congruous, be titled as *simply* congruous? Mother of God and of all men for whom she suffered, the Virgin's charity for God, for Christ and for all her spiritual children was no ordinary charity. It is evident that it cannot be assimilated to our love for God, for Christ or for our fellow-man. The satisfaction for sins which ordinary Christians offer to God can never be conceived as even approaching Mary's satisfaction during the Passion of her Son. An indefinite

---

141 FREDERICK WILLIAM FABER, D.D., *The Foot of the Cross; or the Sorrows of Mary*, 16th Edition (no date), John Murphy & Co., Baltimore, p. 434.

142 *Ibid.*, p. 435.

143 NICOLAS, *art. cit.*, p. 169 "... un acte par lui-même agréable à Dieu, un acte d'amitié qui inclut et demande la réciprocité, non pas en vertu de la justice, mais en vertu de son essence même qui est d'être l'amour entre deux personnes."

distance, which the mind cannot comprehend nor words express, separates the Marian supernatural *maternal* love from our own *filial* love of God. Father Faber noted this well in the passage quoted above. Mary's satisfactions hold a unique place in the work of Redemption, a place which can never be occupied by the satisfactions of the other saints.

What is the exact place or quality of the Marian co-satisfaction and co-merit. The "power of love" which, as we have said, better explains the nature of the co-redemptive function, would have us place the Marian co-merit in the classification of *congruous merit*. But this is not unique to the Virgin. All men can merit for others in this way. Herein lies the crucial point of our discussion! Is it possible to determine with any great accuracy the exact nature of the Marian social co-merit?

Our theological investigations in this matter have eliminated, with reasonable sureness, the title *ex justitia stricta* from the co-merit. There is a *specific difference* between a co-merit in condignity and a co-merit in congruity. It is easier to determine a *specific qualification* than to determine a *degree of intensity* within the same specific qualification. For, in the final analysis, the Marian co-merit as emanating from the intimate and efficacious association of Mary with Christ in the work of Redemption, based as it is on her maternal charity, is, without minimizing it in any way, a social merit specifically the same as that of other Christians. But it is also evident that the same specific title of congruity as applied to the Marian co-merit signifies a reality incomparably superior to the social merit of ordinary Christians. Can we ever hope to express, with any great precision, the difference *in intensity* and *in extension* which renders Mary's social co-merit unique? In other words, can we find a term which would designate not only a *specific kind* of merit, but also the *exact degree of realization* within that species?

The answer to that question is as difficult to come upon as is the formulation of the exact position of Mary within the Mystical Body of Christ or the qualification of the cult due to her as the greatest of all the Saints in that Mystical Body. And yet, the solutions which have been found in answer to those difficulties, though not entirely satisfactory, have been accepted and universally used by the Church. These problems are very much analogous to the subject presently debated. We believe that, by comparing the terminology used to express these other Marian prerogatives, a basis for agreement will be found to justify the terminology we shall finally propose to designate the Marian co-redemptive merit.

As to the Mystical Body of Christ: Mary is in no way the *head* or *co-head* of the Mystical Body. Hence, she is a member. But here again, her fullness of grace does not permit us to assimilate her to the other

members. Being a member, but a superior member, this difference must be aptly expressed. Even in our era of scientific study in Mariology, theologians have not been able to find a term which would exactly signify the sublime place of the Virgin in Christ's Mystical Body. In the analogy of the Mystical Body, a unit which can be shared with no one else is assigned to the Mother of God. Mary has been called the "heart" of the Mystical Body, the principle of its circulation.[144] But it was St. Bernard who found the most appropriate figure when he termed the Mother of the Mystical Body the "Aqueduct", the living intermediary between Christ and men. The Mellifluous Doctor, in his inimitable descriptive style, designates Christ as the "fountainhead of life", as the "source of all graces", who channels those graces to our arid souls through an "aqueduct".[145]

But, to make the expression even clearer in the analogy of the Mystical Body, St. Pius X chose to designate that "aqueduct", Mary, by the figure "the neck" of Christ's Mystical person. Commenting upon the words of St. Bernard, the Pontiff writes:

> Thus, Christ is the fountainhead, and 'of His fullness we have all received' (Jn. 1: 16): 'from Him the whole body (being closely joined and knit together through every joint of the system...) derives its increase to the building of itself in love' (Eph. 4: 16). But Mary, as Bernard aptly remarks, is the "aqueduct", or even the neck by which the body is joined to the Head, and by which the Head communicates force and power to the Body. For she is the neck of our head through which all spiritual gifts are communicated to His Mystical Body.[146]

It is in subsequent lines that the Pope declares the *congruity* of the Virgin's merit which acquires for us all the things which Christ's *condign* merit acquired. "The neck", although not an euphonious expression, does uniquely characterize Mary's paramount position as a member apart from the other members. And so we have the tripartite division:

Christ	=	HEAD of the Mystical Body
Mary	=	NECK of the Mystical Body
Other Christians	=	SIMPLE MEMBERS of the Mystical Body

---

144 V. g., M. J. SCHEEBEN, *Mariology I*, B. Herder Co., St. Louis, Mo., 1946, pp. 233-234.

145 ST. BERNARD, *Serm. in Aquaeductu*, *PL* CLXXXIII, 440, n. 4.

146 PIUS X, *Ad diem illum*, *l.c.*, p. 454, Translation by PALMER, *o.c.*, p. 95: "Fons igitur Christus est, et *de plenitudine eius nos omnes accepimus* (Joann. I, 16); *ex quo totum corpus compactum, et connexum per omnem iuncturam subministrationis... augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate* (Ephes. IV, 16). Maria vero, ut apte Bernardus notat, aquaeductus est (Serm. de Temp., in Nativ. B. V., de Aquaeductu, n. 4): aut etiam collum, per quod corpus cum capite iungitur itemque caput in corpus vim et virtutem exerit. Nam ipsa est collum Capitis nostri, per quod omnia spiritualia dona corpori eius mystico communicantur (S. Bernardin. Sen., Quadrad. de Evangelio aeterno, Serm. X; a. 3, c. 3)."

A similar difficulty was felt in finding an apt term to designate the cult due to Mary by the Church. The special veneration which must be given to the Mother of God finds its foundation in the same participated supernatural excellence which is *specifically* the same in the Virgin as in other saints.[147] The difference between the veneration due to Mary and the veneration due to other saints lies entirely in a matter of *intensity*. The supernatural excellence of Mary is participated, but superabundant: the other saint's supernatural excellence is also participated, but inferior to the Virgin's altogether singular excellence. And so theologians have termed the cult due to Mary as one of *hyperdulia*,[148] proximately based on the supereminence of her spiritual gifts: the cult due to other saints being one of *dulia*. The expression *hyperdulia* is reserved in a very special manner to the Virgin and shows, as perfectly as possible, her singular place among the saints. Again we have the tripartite division:

CULT DUE TO	Christ	=	LATRIA
	Mary	=	HYPERDULIA
	Other Saints	=	DULIA

The defenders of the condign Marian co-merit who attack the "congruists" on the grounds that, keeping the Marian co-redemptive merit within the *congruous* category is to assimilate Mary to the rank and file of ordinary Christians, should logically make the same attack against the cult of *hyperdulia*. Does this not also confound Mary with the other saints? Yes, if we limit ourselves solely to the truth signified by the term of *dulia;* but definitely not when the term *hyperdulia* is used.

Let us not forget that the "congruists" have never desired to minimize the congruity of the Marian co-merit. It is the theological conclusiveness of argumentations which cannot attribute to the Mother of God a co-redemptive merit emanating from any other rights than those of fittingness or friendship which forced upon them the traditional term "congruous".

But, to throw more light upon the immense superiority of those Marian rights, they have never limited themselves to the term "congruous" when speaking of the Virgin's co-merit. We have seen how the Latin term *super-congruo* is the most popular among the expressions proposed. How-

---

147 Cfr. FERLAND, *De Verbo Incarnato*, p. 267; 438 ff.

148 *Summa*, III, q. 25, a. 5c: "Nulli purae creaturae rationali debetur cultus latriae. Cum igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur et adoratio latriae, sed solum veneratio duliae; eminentius tamen quam ceteris creaturis, inquantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur quod debetur ei, non qualiscumque dulia, sed hyperdulia."

ever, we believe that it would be more in keeping with an already accepted and universally used theological term, *hyperdulia*, to designate the Virgin's co-redemptive merit by the word *hypercongruous*.[149]

By its universal acceptance, a complete division of supernatural merit would be had which would be in keeping with an accepted theological doctrine relative to both individual and social merit, whether it be on the part of Christ, the Head, of Mary, the Neck, or of ordinary Christians, the simple members of the Mystical Body.

Schematically, such a division would appear in the following way: (we speak here only of merit properly so-called)

MERIT IS[150]
- INDIVIDUAL (for one's self)
  - *Condign*: v.g. the just merits his own glory[151]
  - *Congruous*: v.g. the just merits final perseverance[152]
- SOCIAL (for others)
  - *Capital-condign*: Christ merits *in justice* our salvation[153]
  - *Hypercongruous*: Mary merits *in jure amicitiae superiori* our salvation[154]
  - *Filial-congruous*: the just merits the conversion of his fellow-man *in jure amicitiae*[155]

It will be noted that not only does the term *hypercongruous* designate the theological foundation justifying its use, that is the superior rights of friendship which properly belong to Mary because of her plenitude of grace; but it is the only term which needs no other qualification to set

---

149 This term is favored by some authors although it is not universally accepted. See v.g. DILLENSCHNEIDER, *Marie au Service. . .*, p. 395 ff.

150 *Summa*, I II, q. 114.

151 *Ibid.*, a. 3.

152 *Ibid.*, a. 9.

153 *Ibid.*, a. 6.

154 *Ibid.*

155 *Ibid.*

it aside as a *social* merit. Both Christ's condign social merit and the ordinary Christian's social congruous merit need the extra qualifications *capital* and *filial* to properly distinguish them from the individual merits.

It is also evident that the triple division of social merit analogously corresponds to the triple division we have put into evidence with respect to the order existing in the Mystical Body of Christ and the cult due to the triumphant Head, Neck and Members of that Body.

We are, therefore, more than justified in adopting the term *hypercongruous* to qualify the co-redemptive social merit of the Virgin in the acquisition of redemptive benefits for her children.

The explanation of the social co-redemptive merit of Mary which appears to us as more probable and more solidly based on sure theological principles could be formulated as follows:

> Mary's contribution in the objective immediate Redemption is a surplus co-operation which co-merits the redemptive graces for mankind by reason of superior rights of friendship between Mary and God. Her co-merit, flowing from the plenitude of maternal grace, is then sufficiently and justifiably designated by the term, *hypercongruous.*

This conclusion, the result of a theological evolution throughout the ages of Mariology, safeguards the supremacy and the excellence of the redemptive merits of Christ, while attributing to His great Mother an exclusive and rightfully abundant participation in the awesome mystery of our salvation. St. Albert the Great illustrated the great truth of Mary's share in our Redemption and the manner of her free and intimate co-operation with Christ in the following passage:

> Mary is after God and with God and under God the efficient cause of our regeneration because she begot our Redeemer, and because by virtue, she merited by a merit of congruity this incomparable honour. She is the material cause, because the Holy Ghost through the intermediary of her consent took from her pure flesh and blood, the flesh and blood from which was made the Body immolated for the Redemption of the world. She is the final cause, for the great work of Redemption which is ordained principally for the glory of God,

---

156 ST. ALBERT THE GREAT, *Mariale* in *Opera Omnia,* ed. *Borgnet,* Paris apud Vivès ed. 1898, p. 209; translation from F. J. SHEEN, *The Mystical Body of Christ,* Sheed and Ward, N. Y., 1935, p. 324, note 1: "Causa efficiens nostrae regenerationis post Deum, sub Deum, et cum Deo ipsa fuit: quia illum nobis genuit, qui nos omnes regeneravit, et ipsum gignere suis virtutibus de congruo promeruit. Item, causa materialis: quia Spiritus sanctus de purissimis carnibus ejus et sanguinibus, ipsius consensu mediante, carnem sumpsit: quam in corpus transformavit, per quod redemptio notra facta fuit. Item, causa finalis fuit: quia per totum opus redemptionis post Deum in ipsius gloriam et

> is ordained secondarily for the honour of this same Virgin. She is the formal cause, for by the Light of a Light so very deiform she is the universal exemplar which shows us the way out of darkness to the vision of the Eternal Light. [156]

The study we have completed of the co-redemptive activity of the Mother of Christ permits us to add to those magnificent words of the Doctor of Mediation the following truths.

Mary also shared in the acquisition of the redemptive graces by her immediate participation in that same objective Redemption. Her socially meritorious actions can be qualified as *hypercongruous*.

Because of that, the glorious Virgin now reigning in royal dignity with her Son looks down with maternal love upon her children and for all time continues to be the "dispenser of the totality of gifts which Jesus by His death and blood acquired for us". [157]

EPILOGUE: The Co-redemptrix and the Redeemed

Christians of the Twentieth Century have received a most singular heritage of Marian truths which finds no equal throughout the history of the Church. The sublime sanctity of the Mother of Christ, from the first moment of her life to its culmination on the day of her glorious Assumption into heaven, fills the minds and hearts of the faithful with filial respect and love for the Virgin of Virgins. The great prerogatives which are inherent to her eminent holiness have found theological expression in the works of the Fathers and of the living Magisterium of the Church. Dogmatic precisions have been given to the faithful for a greater understanding of Mary's rôle in their lives. Catholics, in their worship of God and of the saints, have found, and find now, a living norm of truth in the Teaching authority which Christ established for His Mystical Body. But, if true Catholics now, as in every age, extol the eminent superiority of the Virgin Mary, they are ever mindful of the admonitions given by the Church to direct them in honoring her. His Holiness, Pius XII, has warned that in Marian matters

> . . . divines and preachers should take care scrupulously to avoid certain aberrations, so as not to be betrayed into one or the other of two mistakes. They should, on the one hand, be on their guard against unfounded opinions and exaggerated expressions. On the other hand, they should beware of a too

---

honorem ordinatum fuit. . . Item, causa formalis est ipsa recreationis: quia omnibus luce suae deiformissimae conversationis est speculum, et exemplar reversionis a tenebris, et directionis et conversionis ad contuitum primae lucis."

[157] PIUS X, *Ad diem illum*, l.c.

> constricted attitude of mind in face of the singular, sublime, not to say almost divine, dignity which the Angelic Doctor teaches us to ascribe to the Mother of God 'by virtue of the infinite good which is God. [158]

The co-operation of Mary in the work of the objective Redemption is neither an unfounded opinion nor an exaggerated expression of our spiritual Mother's influence in our lives. The sufferings of Mary with her Divine Son, notwithstanding the element of mystery which they will always present, have taught us the greatness of a love which contributed in saving all of mankind and in giving eternal life to an otherwise lost race. The salvific love of a Mother for her children cannot be showered upon us without our wanting to return it. As Co-redemptrix with her Son, Mary must be honored by those she has co-redeemed.

"You say that the Mother of the Lord should be highly honored", St. Bernard once wrote,

> You are right, but 'the honour of the queen loves justice'. The Virgin has many true titles to honour, many real marks of dignity, and does not need any that are false. Let us honour her for the purity of her body, the holiness of her life... Let us magnify her as the channel of grace, the mediatrix of salvation, the restorer of the ages, and as exalted above the choirs of angels to the very heights of heaven. All this the Church sings in her praise and teaches me too to sing. What I have received from the Church I firmly cling to and confidently pass on to others; but, I confess, I am charry of admitting anything that I have not received from her. [159]

On our part, we cannot hesitate in admitting that we have received from Mary the grace of salvation. Our love for Mary can find a new source of fervor in this truth.

But there can be no love without foreknowledge. The preeminent truth of Mary's co-redemptive collaboration in the acquisition of all graces for the human race, the cause of her never ending function as Dispenser of those graces, will better influence the spiritual lives of all the militant Members of Christ's Mystical Body once it is taken from the realm of

---

[158] PIUS XII, Encyclical Letter, *Ad coeli Reginam*, *AAS* XLVI (1954) p. 637, Translation from *London Truth Society*, pp. 19-20: "In his tamen aliisve quaestionibus ad Beatam Virginem spectantibus, current theologi ac divini verbi praecones ut quasdam e recto itinere aberrationes devitent, ne in duplicis generis errores inducantur; caveant nempe et sententias fundamento carentes ac veritatem quadam verborum superlatione excedente; et nimiam mentis angustiam in singulari illa, omnino excelsa, immo fere divina Deiparae dignitate consideranda, quam quidem Doctor Angelicus eidem agnoscendam esse docet, 'ex bono infinito est Deus'."

[159] ST. BERNARD, *Epistle* 124, *To the Canons of the Church of Lyons*, Translated by BRUNO SCOTT JAMES, *The Letters of St. Bernard of Clairvaux*, Burns Oates, London, 1953, p. 290 (Letter 215).

purely *speculative* argumentations on the part of learned theologians and given to the piety and devotion of the practicing soul in search of a closer union with God. Our love for Mary, our confidence in her, our desire to find salvation through her, will be intensified by a greater knowledge of her perfect union with the Divine Redeemer during the ineffable work of our spiritual regeneration. We cannot be completely worthy children of the Co-redemptrix without a true and filial devotion to her as Co-redemptrix.

If the theologian desires to better understand what can be understood in the incomparable mystery of the Redemption, the simple Christian needs those directive lights for his advancement in the spiritual life.

Among the signs of predestination to glory, devotion to the Mother of God has an important position. "It is impossible for a client of Mary, who is faithful in honouring and recommending himself to her to be lost", St. Alphonsus Liguori once wrote.[160] If we, the redeemed, have not always professed a completely fecund devotion towards the Virgin-Co-redemptrix, a lack of sufficient knowledge in the co-redemptive mission of Mary could be the explanation. They who have meditated upon that mission of the Co-redemptrix, have opened their souls to the ever present influence of the life-giving grace which now passes through the Channel of all graces. Mary's right to intercede on our behalf, her right to distribute the graces of conversion, her power of conferring a greater measure of grace to the soul in search of a higher union with the Fountainhead of all graces, in brief, her incomprehensible Mediation in our interest finds its reason for being in her co-operation with her Divine Son in our salvation. When this is better known by all, then will the prayers of Mary's children truly honor her as the Mediatrix of all graces, then will the Virgin take her rightful place in the lives of all those she has redeemed with Christ.

Liturgy, the cult which the Church renders to the Sanctity of God and to His sanctifying work, affirms in many instances the sanctity of the Virgin and throws light upon her great prerogatives. The many titles under which Mary's children honor their spiritual Mother have greatly nourished their devotion towards her. Ever seeking her intercession, Christians find innumerable ways "... of going to the Queen-Mother's throne of mercy and grace, to beg for help in difficulty, light in darkness, confort in sorrow and

---

[160] ST. ALPHONSUS LIGUORI, *The Glories of Mary*, Burns Oates, London, 1868, p. 195.

[161] PIUS XII, *Ad coeli Reginam, l.c.*, p. 638: "... ad solium miserationis et gratiae Reginae et Matris nostrae petituri opem in adversis rebus, lucem in tenebris, solacium in moerore ac fletu, accedant maiore quam antea nunc fiducia freti..."

distress".[161] The many feasts of the Virgin during the Liturgical Year remind them of the Marian power of intercession of which they can avail themselves. Mary's Holy Name is synonymous with intercession. With confidence in their hearts, all go to the Virgin-Mother of God. How much more living would Marian devotion be if the basis of Mary's power of intercession, if the truth of her share in the work of Redemption, were completely grasped by the minds of all Christians who must call themselves children of the Co-redemptrix!

It is our most ardent hope and fervent prayer that the Mediation of the Blessed Virgin, the cornerstone of Marian devotion, shall one day, in the not to distant future, find its place among the truths defined by our Holy Mother the Church. The desirableness of such a definition certainly cannot be denied and the fact that the Assumption of the Blessed Virgin is now a dogma of faith is a favorable indication for the definition of Mary as Mediatrix of all graces.

The Marian Mediation, according to Father Bainvel, could have been defined before the Assumption, or even before the Immaculate Conception.[162] Surely, the living faith of the Church is not opposed to such a definition. Only theological speculation as to the exact modality of the Marian Mediation could present an obstacle to its final precise formulation. The debate over the exact quality of the Marian co-merit would, most likely, never enter into an infallible declaration relative to the Co-redemption.

But, the fact of the Virgin as living intermediary between her children and the First Source of all graces, the fact of her Universal Mediation, does belong to the deposit of revelation and will, one day, furnish us with the opportunity of publicly acclaiming Mary as Universal Mediatrix.

---

[162] P. BAINVEL, *Marie mère de grâce*, p. 98, as quoted by JACQUES BUR, *Médiation Mariale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, p. 190: "Cette vérité (Médiation Mariale) n'est pas seulement une vérité acquise par voie de déduction théologique: c'est une vérité que nous pouvons hardiment regarder comme appartenant au dépôt de la foi et contenue dans le magistère de l'Eglise. Quand on la compare avec le dogme de l'Immaculée Conception, quand on met en regard, d'un côté, la pénurie des témoignages anciens explicites et formels en faveur de l'Immaculée Conception et les difficultés formidables que soulevait l'affirmation du privilège de Marie; de l'autre l'abondance et la précision des témoignages qui, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, se sont accumulés en faveur de la coopération de Marie à l'oeuvre rédemptrice et à toutes les grâces qui en sont l'exécution à travers le monde, en faveur de la médiation universelle et de la maternité de grâce, sans qu'on puisse opposer à cet accord unanime aucune voix discordante dont il y ait à tenir compte, aucune objection sérieuse, on s'étonne presque que l'Immaculée Conception ait pu faire son chemin, tandis que la maternité de grâce n'est pas encore érigée en dogme."

Until that glorious day arrives, we, the true children of the great Co-redemptrix, shall continue to profit by her never ceasing intercession. Through her will be given the graces which will make us more like unto God, and through her praise will be given to the Eternal Father Who did not want us to remain without a Mother in our spiritual lives.

PARADISI PORTA PER EVAM CUNCTIS CLAUSA EST, ET PER MARIAM VIRGINEM ITERUM PATEFACTA EST, ALLELUIA! [163]

DONALD DESILETS

---

[163] *Liber Respons.* S. GREGORII M., *Ant.*, *PL* LXXXVIII, 799.

Marriage Registration and Naien in Japan

(continued) *

C) *Discussion of some opinions*

A comprehensive study of the problem under discussion here would require a long and detailed explanation of the Japanese civil law regarding registration of marriage and all its implications in addition to a thorough exposition of the "naien" (non-registered marriage or common-law marriage). As this cannot be properly done within the limits of this article, we shall confine ourselves to the study of the civil law. After having explained the proper meaning of the actual law governing marriage registration, we shall endeavour to find whether or not the civil prescriptions transgress the natural law. Should they not violate it, then finally would remain to be seen whether this law really binds in conscience, or whether it concerns only the juridical and external acts without moral implication.

1) Meaning of the civil law governing the registration of marriage

In order to promote the common good of the society and to guard against any evil that might disrupt its foundation, the Japanese legislator decided to enact various laws governing marriage, so that he who wishes to enter marital life must fulfill some legal requisites. One of them is called "formal requisite" (keishikiteki yôken), and consist in the notification of marriage to a civil officer, by way of registration; [131] others are known as

---

* The first part of this article was published in *Studia Montis Regii* I (1958) 139-183.

[131] The law reads as follows:

Art. 739: A marriage becomes effective by notification thereof in accordance with the provisions of the Family Registration Law.

The notification mentioned in the preceding paragraph must be made by both the parties and two or more witnesses of full age either orally, or by a document signed by them.

Quoted from *The Civil Code of Japan*, translated by the Liaison Section Attorney General's Office, Daigaku Shobo, Tokyo, 1952.

being "substantial requisites" (jisshitsu-teki yôken).[132] The notification of marriage may not be accepted unless these last requisites be duly fulfilled.[133] Only the "formal requisite" will be studied in the following pages.

According to the wording of the Japanese law, a marriage "becomes effective" by its notification to a civil officer. And it is openly acknowledged by Sotooka that these words may be interpreted in two different ways.[134]

In the opinion of very few jurists, these words mean that notification of marriage is required in order to enjoy the juridical effects; yet, it does not constitute the marriage itself, which may come into existence as soon as a traditional ceremony, religious or not, is performed. It seems that Prof. Suehiro Izutarô shares this view.[135]

---

[132] Substantial requisites for marriages are:

Art. 731: A man may not marry until the completion of his full eighteen years of age, nor a woman until the completion of her full sixteen years of age.

Art. 732: A person who has a spouse may not contract an additional marriage.

Art. 733: A woman may not re-marry unless six months have elapsed from the day of the dissolution or annulment of her previous marriage. In case a woman is pregnant from before the dissolution or the annulment of her previous marriage, the preceding paragraph shall cease to apply as from the day of her delivery.

Art. 734: No marriage may be contracted between lineal relatives by blood, nor between collateral relatives by blood up to the third degree of relationship, except between an adopted child and any of the collateral relatives by blood on the side of the adoptive relatives.

Art. 735: No marriage may be contracted between lineal relatives by affinity.

The same shall apply after the relationship by affinity has ceased in accordance with the provisions of Art. 728.

Art. 736: No marriage may be contracted between an adopted child, his or her spouse, his or her lineal descendants or their spouses on the one hand, and the parent by adoption or his or her lineal ascendants on the other even after the relationship has ceased in accordance with the provisions of Art. 729.

Art. 737: A minor child must obtain the consent of both of his or her father and mother in order to marry.

If either the father or mother does not give the consent, the consent of the other parent only shall be sufficient.

The same shall also apply, if either the father or mother is unknown, or is dead or is unable to declare his or her intention.

Quoted from *The Civil Code of Japan, Ibid.*

[133] Art. 740: "The notification of marriage may not be accepted unless the marriage does not contravene the provisions of Arts. 731 to 737 and para. 2 of the preceding Article, and of other laws or ordinances."

[134] SOTOOKA, in *Châshaku Shinzoku-hô* (Commentary on the law governing relatives), under the direction of NAKAGAWA ZENNOSUKE, Tokyo, Yûhikaku, 1955, p. 153.

[135] *Mimpô Kôwa* (Talk on the Civil Code), I, ed. revised by KAINO MICHITAKA, Iwanami Shoten, 1956, p. 239.

Prof. Hozumi Shigeto, one of the most famous prewar jurists, tells us that this interpretation is proposed by Prof. Okamatsu, as part of a plan to help all those whose marriage is not registered.[136] However, this interpretation was introduced afterwards, and is not the one intended by the Legislator himself when he promulgated the civil code in 1898.

Recently, new arguments were put forward in support of this interpretation. The following deserve special attention.

First, from Art. 24 of the post-war Constitution stating that "marriage shall be based only on the mutual consent of both sexes", Prof. Kaneyama Masanobu concludes that marriage is valid as soon as two persons mutually agree to enter marital life.[137] In his mind, the registration of marriage cannot be necessary for its existence, for it would restrain the rights and the freedom of the people and, thus, violate the Constitution itself.

This argument, answer Prof. Kawashima, Ishikawa, Aoyama, Yunoki, etc. . .,[138] lies on a misinterpretation of the Constitution which states only a basic principle in order to assure the freedom of individuals against the unwarranted intervention of the family members. Under the old Family-System, marriage being often decided upon by two families rather than by the individuals concerned, the authorities who prepared and voted the new Constitution decided to put an end to such a practice, and to ensure to all individuals the freedom to marry according to their own choice.

The second argument is proposed by Prof. Ariizumi Tôru. He maintains that the Tribunal has the right and power to compel two persons, already living as husband and wife and known as such by their children and their neighbours, to register their union, because "they are already married, naien being a marriage".[139]

This point of view is strongly opposed by Prof. Tateishi Yoshie[140] and Ishikawa Shiro, Judge of the Family Court of Tokyo.[141] As they put it,

---

136 HOZUMI SHIGETÔ, *Shinzoku-hô* (Law governing relatives), Tokyo, Iwanami Shoten, 1933, p. 266.

137 *Kazoku-hô* (Law governing relatives), Kyoto, Minerva Shobo, 1957, p. 28.

138 KAWASHIMA TAKEYOSHI,, *Kazoku-hô Kôwa* (Talk on the law governing relatives), Tokyo, Nihon Hyôron-sha. 1950, p. 51; ISHIKAWA YOSHIO, *Mimpô, Shinzoku-Sôzoku* (Civil Law: Relatives and Inheritance), Tokyo, Hyôron-sha, p. 90; AOYAMA MICHIO, *Mimpô Taii* (A précis of the Civil Law), I, Tokyo, Seirin Shoin, 1956, p. 100; YUNOKI KAORU, *Shinzoku-hô* (Law governing relatives), Yûhikaku, 1956, p. 100.

139 *Fûfu no Hôritsu* (The law for married couple), Kawaide Shobo, 1955, p. 64. *Shinzoku-hô* (Law governing the relatives, Shui Shoten — Ikueido, Tokyo, 1958, p. 46.

140 *Fûfu no Hôritsu*, p. 66.

141 *Ibid.*, p. 64.

"naien is not a marriage", and "marriage is a social act which cannot be enforced by the Tribunal". Such a coercion would be "an evil practice". Needless to say, writes Aoki Yoshito, it is not allowed to force persons to register or institute a law suit to this effect, even if they are already living as husband and wife, because it is the perfect and free consent given by both parties that makes the marriage.[142]

The common opinion,[143] which is also the only true one, can be summarized in these few words: "No marriage without registration".[144] Registration of marriage is the one and only way the mutual matrimonial agreement has to be externally manifested according to the Civil Code.[145] Because registration is not merely the notification of a fact which happened before,[146] it differs completely from birth's or death's registration. As a matter of fact, both are notified only after the fact happened, whereas marriage begins at the very moment of its registration.[147]

---

[142] *Koseki-hô*, (The Family Registration Law), Nihon Hyôron Shinsha, 1951, p. 270.

[143] SOTOOKA, in *Chûshaku Shinzoku-hô*, p. 152; ARIIZUMI TÔRU, *Shinzoku-hô, Sôzoku-hô*, (Law governing relatives and Inheritance)), Kôbundo, 1957, p. 28; SHIMAZU ICHIRÔ, *Shinzoku-hô* (Law governing relatives), Tokyo, Hôbunsha, 1957, p. 76; WAGATSUMA SAKAE and ARIIZUMI TÔRU, *Mimpô* (Civil Law) III, Tokyo, Yûhikaku, 1957, p. 78.

[144] NAMIKI TOSHIMORI, *Mimpô Tokuhon* (Reading book on Civil Law), Tokyo, Chûô Keizaisha, 1958, p. 233; MIYAZAKI KOJIRÔ, *Shin kon-in hô* (New law of marriage), Tokyo, Yûhikaku, 1955, Shihô shiken juken kôza kankô-kai-hen, *Mimpô, Shinzoku-Sôzoku* (Civil Law: relatives and inheritance), Kobun-sha, 1957, p. 36; OMOTO SHIGE ICHIRÔ, *Kazoku kankei shinkô* (Lectures related with the family), Chikyû Shuppan Kabushiki-gaisha, 1957, p. 97; SUEKAWA HIROSHI, *Hôgaku jiten* (Dictionary of law), Nihon Hyôron Shinsha, 1956, p. 370; by the same: *Mimpô* (Civil Law), II, Chigura Shobo, 1956, p. 73; SHIMAZU ICHIRÔ, *Shinzoku-hô* (Law governing relatives), p. 76; ISHIKAWA YOSHIO, *Mimpô, Shinzoku-Sôzoku*, p. 90; MURASAKI MITSURU, *Kekkon-Rikon-Fuyo no Hôritsu Chishiki*, Tokyo, Ikueido, 1957, p. 63 and 74; TANAKA SEIJI, *Hôgaku Nyûmon* (An introduction to law), Seirin Nyûmon Series, 1957, p. 333; WAGATSUMA SAKAE, *Mimpô*, III, p. 78; ENOYA (or Enoie or Koya) YOSHIO, *Sesô to Hôritsu* (Social conditions and Law), Hôrei-shuppansha, 1958, p. 243; AOYAMA MICHIO, *Mimpô Taii*, p. 101.

[145] SOTOOKA, in *Chûshaku Shinzoku-hô*, I, p. 152; SHIMAZU ICHIRÔ, *Shinzoku-hô*, p. 64; MURASAKI MITSURU, *Kekkon-Rikon-Fuyo no Hôritsu Chishiki*, p. 63; KAWASHIMA TAKEYOSHI, *Kazoku-hô Kôwa* (Talks on the law governing the family), Tokyo, Nihon Hyôron-sha, 1950, p. 50 and 52; IIJIMA KANAME, *Kazoku-hô gairon* (An outline of law governing the family), Yûshindo, 1957, p. 70.

[146] SOTOOKA, *Ibid.*, p. 146; SHIMAZU ICHIRÔ, *Ibid.*, p. 64; HOZUMI SHIGETÔ, Shinzoku-hô, Tokyo, Iwanami Shoten, 1933, p. 233.

[147] IIJIMA KANAME, *Ibid.*, p. 71; ISHIKAWA YOSHIO, *Ibid.*, p. 95; NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Nihon no Hôritsu* (The Law of Japan), Mainichi Shinbun-sha, 1955, p. 95; Professor OHARA Nakazu of Kyûshû University, completely agree with them.

In other words, registration being the manifestation of the will, to register the marriage means to contract marriage. These terms are "synonymous".[148] Therefore, the performance of a matrimonial ceremony has no relation whatsoever with the legal existence of marriage itself, even if some people think that marriage comes into existence at the very moment a ceremony is performed.[149] From these extra numerous texts and references, the true meaning of Art. 739, par. 1 emerges undoubted and stands as follows: "A marriage comes into existence at the very moment it is registered. There is no marriage without registration".

Moreover, it clearly appears that this interpretation is the only one intended by the Legislator himself,[150] and the one openly shared by nearly all the professors of Law in post-war Japan, whatever may be the University to which they belong. The fact that few jurists proposed another inpretation does not constitute a positive doubt of law. Every difference of opinion between jurists is not sufficient to constitute a probable opinion.

We have come to the conclusion that "A marriage comes into existence at the very moment it is registered". These last words: "at the very moment it is registered", need further explanations, because, in fact, marriage comes into existence only when the registration itself is officially accepted by the civil officer. As far as we know, all Japanese jurists agree on this: Prof. Yamanaka, Kanayama, Shimazu, etc...[151]

---

148 YUNOKI KAORU, *Shinzoku-hô, Yûhikaku,* 1950, p. 99. See also NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Shinzoku-hô,* (The law governing relatives), I, Tokyo, Seirin Shoin, 1958, p. 178: "According to the civil code, 'to enter marriage' means exactly the same as 'to register the marriage by way of notification' ".

148 KAWASHIMA TAKEYOSHI and KURUSU SABURÔ, *Kazoku-hô Kôwa* (Talks on the law governing the family). Tokyo, Hyôron-sha, 1950, p. 52; ARIIZUMI TÔRU, *Shinzoku-hô, Sôzoku-hô* (Law governing relatives and inheritance), Tokyo, Kôbundo, 1957, p. 29.

150 The civil power ignored completely the old customary law. In the Historical Part, we have quoted Prof. NAKAGAWA ZENNOSUKE, renowned jurist and specialist on marriage problems, as saying: "The so-called Civil Code of Meiji, of 1898, applied the following principle: ('No marriage without registration', and this brought to an end the principle of the marriage of fact which was hitherto recognized" (*Kazoku-hô tokuhon,* Tokyo, Yûshindo, 1956, p. 67).

It is also ascertained by Professor KAWASHIMA that, in preparing the Civil Code, the Legislator did not take account of the traditional ceremonies such as "san-san-kudo". They are not banned, but merely ignored by the civil power. One may perform them; yet they are nothing more than social ceremonies.

151 YAMANAKA, in *Châshaku Shinzoku-hô* (Commentary on the law governing relatives), under the direction of NAKAGAWA ZENNOSUKE, Tokyo, Yûhikaku, 1955, p. 163; KANEYAMA MASANOBU, *Kazoku-hô* (Law regarding the family), Minerva Shobo, 1957, p. 25-26; SHIMAZU ICHIRÔ, *Ibid.,* p. 52 and 76.

Therefore, marriage does not begin to exist when the two parties signed the official document called "todoke-sho", neither when it is handed over to the civil officer, but at the very moment the notification is officially accepted. However, before accepting it, the civil officer must make sure that all the legal requisites[152] are duly fulfilled.

Before going any further, it may be useful to describe the four different ways this registration can be made.

1 — Both parties go and appear before the official and orally declare, in the presence of 2 or more witnesses of full age, their intention to marry. The civil officer, after having written down all the particulars, read them back to them. Then both parties and the witnesses set their seal (*Civil Code,* Art. 739, par. 2; *Family registration Law,* art. 29, 37 and 74).

2 — Both the parties and the witnesses have already affixed their seal on the official document, which they present themselves to the Official who accepts it if all the conditions are fulfilled (*Civil Code,* Art. 739, par. 2; *Family registration Law,* art. 29, 37 and 74).

3 — Only one party appears in person before the Official and presents the document on which the other party has already set his seal.

4 — Both parties set their own seal to the official document, which a third person hands over to the civil officer in their place. This third person cannot be called a proxy in the proper sense of the word. The Japanese civil law does not recognize marriage by proxy.[153]

To ensure the authenticity of the notification, the signature and the seal set to the official document must be those of the persons entering marital life. They who cannot write down themselves the particulars for some reason or other, may have the document written for them by another. However, they must affix their own seal. Finally, if, by any chance, one cannot write and have no personal seal, he must seal the document with his thumb (finger-print).

Although some jurists do not admit such procedures for marriage as those described in the precedent paragraph, on the ground that registration by proxy or representative is forbidden by the law, Aoki Yoshito holds that they are allowed by the special regulation No. 62.[154]

---

[152] Art. 739, par. 2, and art. 731-737 incl. of the *Civil Code.*

[153] AOKI YOSHITO, *Koseki-hô,* p. 160; 188, (4).

[154] *Ibid.,* p. 172.

"If the notification only fails to fulfill the conditions prescribed in Art. 739, par. 2, the validity of the marriage shall not be affected thereby" (*Civil Code*, Art. 742, par. 2). In other words, any marriage is valid as soon as the registration is duly accepted by the civil officer even if the registration is unlawful. This may happen when both witnesses are minors, or when only one witness signs the official document, or when they forget to affix their seal.[155] Marriage is also valid if both parties do not appear in person before the civil official, or if they do not append their own seal to the official document.[156] Finally, the lack of power or jurisdiction on the part of the Official who has received the registration does not invalidate the marriage.[157]

This leads us naturally to the following question: Is a marriage valid when it is registered without the knowledge of the persons concerned or against their will? — All the Japanese jurists who have dealt with this practical problem agree that such a marriage is null and void for lack of consent on the part of both parties.[158] The same holds true when one spouse made the registration without or against the consent of the other party.[159]

Another extremely delicate problem arises when both parties agree to make the official registration with no other intention than to obtain certain practical advantages attached to it, or in order to be able to go abroad. Therefore, they have no intention to enter marital life, at least for the time being. Is such a marriage valid?

Jurists hold opposite views on this point. Both of them are reported by Prof. Ishikawa[160] who refrains from adopting a definite position regard-

---

155 MIYAZAKI KÔJIRÔ, *Shin kon-in hô* (The new law of marriage), Yûhikaku, 1955, p. 27; YAMANAKA, *Ibid.*, p. 163.

156 YAMANAKA, *Ibid.*, p. 163.

157 NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Shinzoku-hô* (The law governing relatives), Tokyo, Hôbun-sha, 1957, p. 62.

158 HOZUMI SHIGETÔ, *Shinzoku-hô*, (Law governing relatives), Tokyo, Iwanami Shoten, 1933, p. 298; AOYAMA MICHIO, *Mimpô Taii* (A précis of the Civil Law), I, Seirin Shoin, 1956, p. 106; AKASHI SABURÔ, *Mimpô Yôsetsu* (General outline of the Civil Law), Kyoto, Hôritsu Bunka, 1958, p. 296; IIJIMA KANAME, *Kazoku-hô gairon* (Introduction to the Law governing the family), Tokyo, Yûshindo, 1957, p. 78; WAGATSUMA SÂKAE, *Mimpô* (Civil Law), Tokyo, Keiso Shobo, 1957, p. 68-69; KAWASHIMA TAKEYOSHI, *Kazoku-hô Kôwa* (Talk on the Law governing relatives), Tokyo, Nihon-Hyôron Sha, p. 58.

159 YAMANAKA, in *Châshaku Shinzoku-hô* (Commentary on the Law governing relatives), published under the direction of NAKAGAWA ZENNOSUKE, Tokyo, Yûhikaku, 1955, p. 162.

160 ISHIKAWA YOSHIO, *Mimpô, Shinzoku-Sôzoku* (Civil Law: Relatives and Inheritance), Tokyo, Hyôron-sha, 1957, p. 99.

ing this matter. Few jurists claim, to-day, that the intention to register cannot part from the one to contract marriage. Therefore, there is no doubt in their mind that such a marriage is valid. While Prof. Akashi Saburô [161] timidly shares this view, Prof. Hayashi Nobuo [162] openly favors it. Finally, although Prof. Suekawa Hiroshi [163] upholds the same opinion, he writes in unambiguous terms that such an opinion is not the common one, neither the one accepted by the jurisprudence.

According to Prof. Ishikawa Yoshio and Wagatsuma Sakae, [164] the common opinion is that the intention to live a true marital life is necessary along with the registration. Professors Nakagawa, Yamanaka, Namiki, Wagatsuma [165] with many others profess this opinion, which is also confirmed by judicial precedents.

Those who make the registration without the intention of living as husband and wife, make a false declaration of intention. And, as Prof. Hozumi, Kawashima, Wagatsuma and Tateishi [166] put it, any false declaration or mental reservation renders marriage null and void, because they denote a lack of consent. A marriage entered into under such circumstances is not a true one, but only a "disguised" one. This opinion, shared by nearly all jurists in post-war Japan, fully corresponds to the pre-war interpretation. Therefore, in our opinion, it must be considered as the one and only true one.

On purpose, thus far, we have not considered the defect of registration as being a cause of nullity. In fact, a marriage which is not registered cannot be invalid, because it simply does not exist, according to Japanese commentators. This point has been previously discussed. Trying to harmonize the wording of the Japanese law (art. 742, § 2) with the interpretation

---

[161] *Mimpô Yôsetsu*, p. 296.

[162] *Mimpô*, (The Civil Law), Tokyo, Hyôron-sha, 1958, p. 107.

[163] *Mimpô*, (The Civil Law), II, Tokyo, Chigura Shobo, 1956, p. 18, ss.

[164] ISHIKAWA, *Mimpô, Shinzoku-Sôzoku*, p. 99; WAGATSUMA, *Mimpô* (Civil Law), III, *Shinzoku-hô - Sôzoku-hô* (Law governing relatives and inheritance), Nihon Hyôron, 1957, p. 78.

[165] NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Shinzoku-hô* (Law governing relatives), Hôbunsha, 1957, p. 63; YAMANAKA, in *Châsaku Shinzoku-hô*, p. 162; NAMIKI TOSHIMORI, *Mimpô Tokuhon* (Reading-book on Civil Law), Tokyo, Chûô Keizai sha, 1958, p. 233; WAGATSUMA SAKAE, *Mimpô*, p. 78.

[166] HOZUMI SHIGETÔ, *Shinzoku-hô* (Law governing relatives), Tokyo, Iwanami Shoten, 1933, p. 157; KAWASHIMA TAKEYOSHI, *Mimpô* (Civil Law), III, Tokyo, Yûhikaku, 1957, p. 45; WAGATSUMA SÂKAE and TÀTEISHI YOSHIE, *Shinzoku - Sôzoku-hô* (Law governing relatives and inheritance), Tokyo, Nihon Hyôron-sha, 1957, p. 77.

given by jurists, Prof. Yamanaka [167] writes that a union which was not registered may be called invalid in this sense that such a union was not entered into according to the formal solemnities prescribed by the Civil Code. Therefore, it has the external of an invalid marriage. However, really, it does not exist at all.

A comparison between Canon Law and Japanese civil code may be useful at this point of our study. In Canon Law, a marriage is said to be invalid when at least one of the following essential elements is lacking; requisite consent (can. 1081, ss.); formalities required in the expression of consent (can. 1094 ss); dispensation from an invalidating impediment (can. 1067 ss). According to the Japanese civil code, a marriage contracted without the proper formalities is simply inexistent. When due formalities have been completed, marriage is invalid "ab initio" in case there was a lack of consent at the moment of the registration. In some other cases, a registered marriage may be annuled. The problem of nullity and annulment of marriage arises only after it has been officially registered. We have already briefly explained in what circumstances a marriage is null and void.

It must also be carefully noticed that an invalid marriage is naturally invalid, in other words, it is invalid "ab initio", without any official pronouncement from the Tribunal. However, because the marriage was already recorded in the Family Register, it may be necessary in some cases (not to say in most of the cases) to obtain from the Family Court a special declaration in order to confirm this nullity. [168]

A marriage registered under the influence of force or violence is null and void from its very beginning, when force and violence were sufficient to deprive the intimidated person of the use of reason. [169] Thus, in such cases, there is no intention to marry, according to art. 742, § 1. When duress was not sufficient to produce such an effect, the person who gave consent to the marriage under such influence may apply to the civil Court for the annulment of his marriage (art. 747, § 1). [170] The marriage remains valid until the Court officially passes a sentence of nullity. "The annulment of a marriage shall have no retroactive effect" (art. 748).

---

167 In *Châshaku Shinzoku-hô*, p. 161.

168 YAMANAKA, in *Châshaku Shinzoku-hô*, p. 162; YUNOKI KAORU, *Shinzoku-hô* (Law governing relatives), Tokyo, Yûhikaku, 1950, p. 109-110; SUEKAWA HIROSHI, *Mimpô* (Civil Law), II, Tokyo, Chigura Shobo, 1956, p. 62.

169 WAGATSUMA SAKAE and TATEISHI YOSHIE, *Shinzoku-hô, Sôzoku-hô*, Nihon Hyôron-shinsha, 1957, p. 77.

170 WAGATSUMA SAKAE and TATEISHI YOSHIE, *Ibid.*, p. 77; YAMANAKA, in *Châshaku Shinzoku-hô*, p. 163.

Two last points will be briefly considered, namely the time prescribed for the registration, and the penalties imposed on those who fail to register.

The State does not require that the registration be made within a definitely prescribed time because the registration causes the marriage. However, because many people enter marital life before making the proper registration, and often delay it for a long time, many jurists campaigned in the past, and are still campaining for an immediate registration. If you perform a matrimonial ceremony, "register your marriage the very same day", do they say and write.[171]

No special penalties either are imposed for failure to comply with the regulations in force. It is not to be wondered at. In fact, a marital union which is not registered, is void and consequently does not produce any civil effect. The children born from such unions are illegitimate; neither the woman, nor the children can inherit; the woman does not assume the surname of the man she is living with; etc...[172] Therefore, there it not need for special penalties.[173]

A brief recapitulation of the principal conclusions reached in the foregoing study may be stated as follows:

1—The purpose of marriage registration in Japan is not to produce only the civil effects to a marriage already entered upon, but to cause a valid marriage. In other words, registration does not only manifest, but constitutes marriage.

---

[171] This principle has been enounced by HOZUMI SHIGETÔ as soon as 1933 in his book entitled *"Shinzoku-hô"*. Recently, Japanese jurists have used it very often in their works, v.g. WAKABAYASHI KIYOSHI, *Katei no Hôritsu* (The law of the family), Tokyo, Kôdan-sha, 1957, p. 22.

[172] Effects of Marriage are:

Art. 750: Husband and wife assume the surname of the husband or wife in accordance with the agreement made at the time of the marriage.

Art. 751: If either husband or wife has died, the surviving spouse may resume the surname assumed by her or him before marriage.

The provisions of Article 769 shall apply with the necessary modifications to the case mentioned in the preceding paragraph and Art. 728, para. 2.

Art. 752: Husband and wife shall live together, and shall cooperate and aid each other.

Other effects such as those regarding the legitimate children, are mentioned in art. 772 ff.

Quoted from *The Civil Code of Japan*, translated by the Liaison Section Attorney General's Office, Daigaku Shobo, Tokyo, 1952.

[173] FATHER LUIGI CIVISCA concludes from these facts: "lack of a prescribed time and of penalties", that "naien" (non-registered union) is a valid marriage. We cannot agree with him on this point. See: *Dilucidationes et Observationes circa Art.* 230 *Directorii Communis pro Japonia*, Universitas Sophia, Facultas Theologica, Tokyo, 1958, p. 3.

2—In fact, marriage comes into existence at the very moment the official document is accepted by the civil officer.

3—The notification of marriage may not be accepted unless the marriage does not contravene the substantial requisites. However, its acceptance is valid even if these requisites are not fulfilled. The acceptance is then unlawful, but valid.

4—Marriage cannot be contracted by proxy. The lack of both parties signature on the official document does not impede the validity of marriage. It suffices that the document be officially accepted.

5—A marriage is null and void when registered against the will of one or both parties concerned.

6—A registration made by both parties without the intention of entering a true marital life is null and void for lack of consent.

7—A marriage registered under the influence of force or duress may be invalid "ab initio" or only annuled afterwards. If the duress is such as to completely disturb the use of reason, the marriage is null and void from its beginning. Marriage contracted through duress which seriously, but not completely, disturb the use of reason can be annuled.

2) The civil law governing marriage registration and the divine law

In his works, Father Civisca openly contends that the Japanese law requiring the registration of marriage under pain of nullity or inexistence (practically, it is the same for us) contradicts the most elementary concept of positive law.[174] In his words, there is a conflict between the positive human law and the natural divine law.[175] Such assertions are so important that they deserve special attention.

A human law may be against natural and divine law for two different reasons. First, because the Legislator has gone beyond his power in enacting a law. Secondly, because the civil law contains in itself some prescriptions which contradict the divine law. It is now our intention to discuss summarily these two points.

Marriage being a contract based upon human nature, it is subject to the laws of God, namely the natural and divine positive law. However, the natural law being general and indetermined, needs further precisions.

---

174 *The validity of naien,* Sophia University, Tokyo, p. 16.

175 *Dilucidationes et Observationes circa Art.* 230 *Directorii Communis pro Japonia,* p. 12.

As an example, no definite sign is prescribed by natural law for the outward manifestation of the internal consent. Because marriage is a public contract by its very nature, laws and regulations affecting the manner according which the consent must be manifested, may be drawn up by the public social authority of the respective societies to which individuals belong, the ecclesiastical or the civil one. Thus, the marriage of baptized persons is governed not only by the natural and the divine positive law, but also by Canon Law (can. 1016).

While the Church claims full, independent and exclusive power over the marriage of baptized persons, in all matters that concern their validity and liceity, she does not legislate for unbaptized persons who marry among themselves. This is entirely left to the civil power. The State has the right to determine conditions affecting the liceity as well as the validity of these marriage contracts, such as a requisite legal form for valid consent, between the limits of the natural and the divine law. This is clearly stressed upon by canonists and theologians.[176] In accordance with this opinion, which is common among canonists, well-known Japanese jurists also openly and explicitely claim the same rights for the State.[177] Hence, though speculatively and absolutely speaking a marriage is valid as soon as it abides by the requisites of the natural and divine law alone, still in actual life one has to take account of the laws affecting marriage in the society the individuals belong to. The public welfare of the society is so intimately connected with marriage that the civil power can prescribe the ceremonies to be observed by unbaptized persons, even under penalty of invalidity, at the making of the matrimonial contract. It follows naturally that regulation of the form of marriage must not be left to the private

---

[176] It would be beyond the scope of the present article to treat in detail this aspect of the question. One may consult the following authors: CORONATA, Matthaeus Conte a, *Institutiones Juris Canonici: De Sacramentis, Tractatus Canonicus*, Vol. III, *De Matrimonio*, Taurini, Marietti, 1948, p. 44 ss; VLAMING, BENDER, *Praelectiones Juris Matrimonii*, ed. 4, Bussum, Paulus Brand, 1950, p. 60 ss; AYRINHAC, LYDON, *Marriage Legislation in the new Code of Canon Law*, Benzinger Brothers, 1952, p. 12 ss; ABBO and HANNAN, *The Sacred Canons*, Vol. II, Herder, 1957, p. 172; WOYWOD, SMITH, *A practical commentary on the Code of Canon Law*, Wagner, 1952, p. 647; BOUSCAREN and ELLIS, *Canon Law, A text and Commentary*, Bruce Publishing, 1947, p. 407.

[177] AOYAMA MICHIO, of Kyûshû University, *Minna no Hôritsu* (Law for everybody) Hôritsu Bunka-sha, Kyoto, 1957, p. 6; Prof. AOYAMA published first those explanations of the civil law governing marriage in a leading daily newspaper, *"Asahi Shimbun"*, in 1956. The explanations appeared in 150 instalments; SUEKAWA HIROSHI, *Mimpô* (Civil Law) II, Chigura Shobo, Tokyo, 1956, p. 59.

initiative of individuals. This view is also clearly expounded by canonists and Japanese jurists as well.[178]

Does this power belong to the State "ex jure proprio et nativo", or "ex jure devolutivo et hypothetico"? It is a controverted question.[179]

The State, as has already been seen, has full authority to prescribe formalities regarding the form, the observance of which can be required for the validity of marriage between unbaptized persons.

In Japan, it is a fact that the Japanese legislator has determined under what conditions marriage should be performed. However, as Ayrinhac writes, "it should be observed that a marriage between infidels is not null by the mere fact that it was contracted in violation of a civil law. The prohibition may have no reference to the bond itself, but only to the civil effects..."[180] "If the secular law imposes certain formalities for only the lawful manifestation of consent, the consent given without the observance of those formalities is valid".[181] Therefore, the wording of the law and the commentators of the same law have to be studied closely. This was previously done, and our researches led us to the following conclusion: Registration, or rather the official acceptance of registration, is required for the valid existence of any marriage in Japan.

Our next problem is to see if the Japanese law requiring registration of marriage is reasonable. It will be therefore necessary to look into the concept of law. A law, as defined by St. Thomas, being an "ordinance of reason directed toward the common good and promulgated by the one who has the care of the community",[182] th civil law must fulfill all these

---

178 "Matrimonium subesse regimini auctoritatis socialis (i.e. auctoritas civilis pro matrimonio infidelium), a qua moderari possit, sequitur ex ejus natura, quam determinat ipse ejusdem finis proprius. — Nimirum matrimonium, siquidem, uti vidimus, pro fine proprio non habet privatum partium bonum, sed bonum prolis nascendae et ipsius societatis propagationem ac conservationem, non est negotium ordinis privati, moderationi partium relinquendum, (...) sed negotium, quod sit eminenter ordinis publici, auctoritatis publicae sociali obnoxium": A. DE SMET, *De sponsalibus et matrimonio*, Tomus I, Ed. 4a, Beyeart, Brugis, 1923, p. 388 et 409. IIJIMA KANAME, *Kazoku-hô gairon* (Introduction to the law governing the family), Tokyo, Yûshindo, 1957, p. 61. See also AOYAMA and SUEKAWA, note 84.

179 CORONATA, *op. cit.*, p. 45; VLAMING, BENDER, *op. cit.*, p. 63; GOLDSMITH, WILLIAM, *The competence of Church and State over marriage, Disputed points*, Washington, The Catholic University of America Press, 1944, p. 44-45.

180 *Marriage Legislation in the New Code of Canon Law*, p. 13-14.

181 ABBO and HANNAN, *The Sacred Canons*, II, p. 131.

182 *Summa Theologica*, I-II q. 90, art. 4. — For a detailed explanation of the definitions of law as given by St. Thomas and St. Isidore, the reader may consult especially MICHIELS, *Normae Generales Juris Canonici*, Vol. I, Desclée, 1949, p. 153 ss; SUAREZ, *Opera omnia*, Vives, 1856, T. V, p. 13 ss.

requirements to be a true law binding in conscience. Is the Japanese law requiring the registration of marriage really fulfilling such requirements?

Law is essentially the outcome of reason. It implies judgment, and is a rule of conduct for one who has judgment and discernment. As an "ordinance of reason", a law cannot command anything contrary to reason or morals. As for registration of marriage in Japan, it is plain that there is nothing immoral in the action involving such registration. Are the conditions required for the manifestation of consent when marriage is registered, against the natural law?

Marriage is a contract effected by the lawfully manifested consent of both parties, which cannot be supplied by any human power. This fundamental principal is fully recognized by the Legislator, for a marriage is invalid or inexistent when registered without or against both parties' consent.

According to natural law, any matrimonial consent must be genuine, free and deliberate, present, mutual and simultaneous, externally and legitimately expressed. The Japanese law abides by all these requisites. A marriage registered with no intention to marry, or under the influence of grave fear is null and void (art. 742, § 1). Since marriage is a bilateral contract, a marriage registered without the knowledge of one or both parties, is always invalid (art. 742, §1).

The law contains however some inconsistencies. It is the least we can say. According to Japanese law, the matrimonial consent is externally manifested either at the very moment both parties affix their seal to the official document, or when they hand it to the civil officer. And marriage legally comes into existence when this document is officially accepted. Therefore, the manifestation of consent precedes the acceptation by few minutes in case the parties register themselves their marriage. The inconsistency is more apparent when marriage is reported and registered by a unique procurator in the name of both parties. Then, few hours may pass before the official document be presented to the civil officer and accepted by him.[183]

---

[183] Wernz Vidal add important remarks on civil marriage as held in some European countries: "In ipsa celebratione matrimonii civilis generatim illud habetur substantiale, quod sponsi personaliter et simul praesentes, verbis vel signis aequivalentibus suum consensum matrimonialem rite declarent coram magistratu civili legitime deputato — officiali Status civilis — et duobus testibus; immo in nonnullis regionibus non desunt leges civiles, quae ad solmnem formam matrimonii civilis requirunt praesentiam etiam quatuor testium.

Post declaratum consensum sponsorum officialis Status civilis sollemniter nomine legis civilis edicit sponsos esse legitimos conjuges, atque deinde matrimonium contractum rite in regesto Status civilis est inserendum.

The acceptance of a document with no signature affixed to it, is not against the natural law, provided that his presentation is in conformity with the internal consent of the mind, and really manifests it.

Another point of importance remains to be carefully studied. As S. Isidore says, the law must be possible both in regard to the nature of things and in regard to the customs of the country. Therefore, two questions come to our mind. Can this law be easily observed? Is it unjustly and arbitrarely imposed on the Japanese people?

According to Prof. Shimazu and Father Tomizawa, the registration itself is a very simple form well adapted to the mentality of the people. It can be added that it does not need intricate formalities. Moreover, even in small towns, there is a civil officer who has the power to register the marriage in the official records.

To the second question we answer that the registration of marriage is not an unknown element arbitrarely imposed on the people. On the contrary, history shows that it is an old custom prevailing in many cities and villages even under the Tokugawa's Shogunate. We have already explained this important point (see pp. 142-45). To our deep regret, we disagree with Father Civisca on this point.[184]

Of course, it must be admitted that, at that time, registration was not the form according which marriage had to be performed. However, for the common good of the society, the civil power can enforce new laws when necessary.

Before the Council of Trent, there was no legislation on the form of marriage as affecting its validity. Marriage before the Church (in facie ecclesiae) was not required for its validity. However, in the Chapter Tametsi of the Council of Trent, a special form was established. For the validity of marriage, the Council required the presence of the pastor or of some other priest enjoying the pastor's or the Ordinary's permission and two or three witnesses. This new law greatly modified the way entering into marriage. However, who will dare say that this new form

---

Quod edictum officialis civilis quandoque est mera declaratio authentica de matrimonio jam legitime et valide a sponsis contracto; aliis in regionibus, v.g. in Gallia, Italia, Hollandia, Helvetia censetur esse sollemnitas adeo essentialis, ut antea contractus matrimonii civilis nondum sit validus. Quodsi leges civiles illi declarationi ita voluissent tribuere vim causae efficientis matrimonii, manifestam statuissent absurditatem juridicam; nam causa efficiens matrimonii est consensus sponsorum; si vero ea fuit legislatoris civilis intentio, ut declaratio tantum haberet vim condicionis vel sollemnitatis, ante quam consensus sponsorum naturaliter datus esset juridice efficax, profecto absurditas juridica in istis legibus non contineretur, *Jus Canonicum*, T. V, *Jus Matrimoniale*, Universitas Gregoriana, 1946, p. 752-754.

184 CIVISCA, *The Validity of Naien*, p. 16 and 22. Father Civisca holds that this law was "taken from the legislation of other peoples and imposed on the Japanese people".

of marriage was arbitrarely imposed on the people? The supreme civil authority can, like the Church, modify the form for marriage when needed.

Being true that the law of registration has been imposed upon the people, it does not necessarily follow that it has no binding force whatsoever.[185]

A law is not aimed at promoting the private welfare of individuals or relatively small groups within a community, but at fostering the commonweal, the welfare of the community as a whole. It is exactly the purpose the Legislator had in mind when he promulgated this law. This was previously explained. To the reasons already put forward, another one may be added: namely the Legislator intended to put an end to bigamy; and he considered registration of marriage as being a means to achieve his aim.

Finally, a law must be promulgated by the one who has the care of the community. Laws are matters of public authority and jurisdiction. Hence, the law must proceed from the supreme legislative power. In order, however, that public ordinances or laws be binding upon the will of the citizens, the laws must be promulgated by public authority. In other words, the law must be known by the people, so that they could direct their actions accordingly. For a law, which is not known because of an unproper promulgation, has no binding power.

In fact, the Japanese law was officially promulgated on June 21, 1898, and enforced on July 16, 1898. Private inquiry made around 1947-1948 shows that the people were sufficiently acquainted with the existence of this law, for as reported by Pro. Takanashi Kimiyuki,[186] ignorance of the law counts only for 0.5% of all reasons given for omitting registration of marriage.

As official statistics show it clearly, in to-day's Japan, most people who marry first live together for a certain period of time, and only later do they register their marriage. In such circumstances, can it be concluded that the law urging registration of marriage is useless and deprived from its binding force?

From investigations conducted by Prof. Takanashi Kimiyuki,[187] Prof. Fueto Toshio,[188] and many others,[189] it is evident that, in most cases, the

---

185 See SUAREZ, *Opera Omnia*, Vivès, 1856, V, Liber I, Caput VI, n. 2, p. 23: "... aliud est legem imponi communitati, aliud est imponi pro bono, seu utilitate communitatis" (seu "intuitu communis boni").

186 *Kon-in-hô ron*, Yûhikaku, 1957, p. 100.

187 TAKANASHI KIMIYUKI, *Kon-in-hô ron*, p. 100.

188 FUETO TOSHIO, *Hôritsu-kon shugi ka Jijitsu kon shugi ka*, in *Hôritsu Shimpô*, 1952, No. 760, p. 42.

189 See: SHIMAZU ICHIRO, *Shinzoku-hô*, Hôbun-sha, Tokyo, 1957, p. 64; IIJIMA KANAME, *Kazoku-hô gairon*, Yushindo, Tokyo, 1957, p. 75.

delay is due to causes far from being praiseworthy. As an example, according to Professor Fueto, in 50% of the cases, registration is omitted or delayed for the following reasons: discord between the two spouses; desire to see if the spouses will please the partner's parents or to know if the woman can give birth to a child. Prof. Takanashi's inquiry shows that in nearly 60% of all cases, the registration is delayed or omitted for as many as 15 different reasons which are dishonest, selfish or worthless. As an example: waiting until the pregnancy, or the birth of a child: 18.2%; disaccord: 2.3%; blood relation: 3.2%; lack of confidence: 2.3%; inconstancy of the woman: 0.5%; infirmity of one partner: 0.9%; already married: 3.2%, etc...

Such reasons instead of militating in favour of the uselessness of this law, rather establish beyond doubt its utility for, in many cases, registration takes place only after matrimonial life has been proved successful to both sides or to the husband. During this trial, matrimonial consent remains suspended. — Indirectly, registration is also a means of preventing a person from deserting his partner for any idle pretext. Therefore, this prescription giving more stability to the marriage and assuring its permanency is a very good one for promoting the public welfare. Far from being against the natural law, it is in harmony with it. It is up to the Legislator himself to judge whether a law is useful and timely or not.[190]

It is sometimes asserted that the Japanese law requiring registration of marriage does not bind in conscience, for the Legislator himself intended to make a distinction between the juridical order and its moral implications. Such assertions are found in some jurists' writings, and voiced by missionaries. However, as far as we know, the Legislator never made such a distinction. We have not yet been able to find any document to this effect. Usually, the Legislator never touches this problem. However, when in 1925, he rejected the proposals asking for the legal recognition of naien, made by the Commission specially appointed to revise the Civil Code, it is manifest that he did not so for mere technical reasons, as it is sometimes asserted; he had another purpose in mind, namely the preservation of morals. The recognition of naien would have left the door open for mere

---

190 See OTTAVIANI, *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1948, II: "In societate juridica necessaria (v.g. societas civilis quae ex natura lege oritur) socii etiam inviti obligari possunt in iis quae ad finem pertinent" (p. 69); "Selectio mediorum, inter plura quae utilia et idonea esse possunt, ad auctoritatem socialem spectat. (. . .) Secus enim non haberetur necessaria illa mediorum coordinatio et activitatis sociorum conspiratio, . . . ((p. 74); "Item, judicare et decernere, in dubiis, de vera necessitate mediorum, tum respectu qualitatis tum respectu quantitatis eorumdem, munus est auctoritatis socialis dumtaxat" (p. 75); "De legum necessitate aut utilitate judicare non ad singulos subditos sed ad societatem pertinet: . . . Porro de mediorum utilitate vel necessitate judicare pertinet societati non autem singulis" (p. 88).

concubinage, marital unions among close relatives, and so forth. From these reasons alone, it is most undoubtedly evident that the Lawgiver had a moral intention in making the law governing registration of marriage.

In addition, it is noteworthy that a law binds in conscience even if the Legislator has no intention of morally binding his subjects in making the law, provided he does not openly reject the moral obligation.[191] Of course, law and moral are two different concepts in this sense that law regulates the external actions of the individuals, though moral concerns our intimate relations with God. However, this is not meant to imply that law does not bind in conscience.[192]

It is also said that naien is a true legal custom which is stronger than the written law itself. Is it really a "true legal custom"?

Custom may be considered as a fact, or as a law. A factual custom means a practice of acting which is common in a community. It is up to the Legislator to define under what condition a custom becomes law.[193] Thus, when does a factual custom have force of law in Japan? Jurists hold

---

[191] On this point, see: MERKELBACH, O.P., *Summa Theologiae Moralis*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938, Tomus I, no 284: "Lex civilis obligat in conscientia, etiamsi legislator de tali obligatione non cogitet aut non curet (etiam si sit infidelis, ut patet ex *Instr. C. de Prop. Fide ad vic. ap. Siami*, 23 junii 1830, in *Collectanea S.C.P.F.*, no. 815), aut ab ipsa abstrahere velit, modo obligationem non omnino excludat et imperet veram legem". See also: AERTNYS-DAMEN, *Theologia Moralis*, Marietti, 1950, Tomus I, no. 155: "Obligatio est in conscientia seu in foro interno. Non est enim lex proprie dicta, quae unice obligationem mere juridicam imponit seu pro foro externo solo". HARING, *La loi du Christ*, Desclée et Cie, Vol. I, p. 406: "Nous ne devons pas considérer simplement l'intention de fait du législateur, mais aussi le but dernier poursuivi par la loi". This last point is important and deserves great attention.

VAZQUEZ, quoted by L. VEREECKE, *Conscience morale et loi humaine*, Desclée et Cie, 1957, p. 55, note 3: "Neque enim in voluntate legislatoris humani est obligare sua lege, aut non obligare, sed praecipere et non praecipere, legem ferre et promulgare et non promulgare, facta autem lege et semel posito praecepto, si revera legislator velit praecipere, lex ipsa naturalis obligat".

[192] See especially: L. BENDER, O.P., *Philosophia Juris*, Officium Libri Catholici, Romae, 1947, pp. 216-231: "Omnes fere juristae acatholici et multi juristae catholici propugnant thesim sequentem: ordo moralis et ordo juridicus positivus sunt duo ordines omnino distincti. . . Contra eos affirmamus ordinem moralem et ordinem juridicum non esse duo ordines omnino separatos, multo minus oppositos. Ordo moralis complectitur ordinem juridicum sicut totum complectitur suam partem. (. . .) Finis seu principium ordinis juridici est pars finis seu principii ordinis moralis. (. . .) Ordo juridicus etiam positivus est pars ordinis moralis. Se extendit enim ad partem actuum, ad quos se extendit ordo moralis". Again: *Initiation Théologique*, III, Cerf, 1955, p. 368: "Il n'y a pas de coupure entre l'ordre extérieur social et la vie intérieure, entre le domaine du Parlement, des juges et des gendarmes, et celui du tribunal de la conscience."

[193] See PEINADOR, *Cursus brevior theologiae moralis*, Pars prior speculativa, T. I, Apud Coculsa, Madrid, 1946, p. 428: "De praescriptione consuetudinis contrariae notanda veniunt quae in unaquaque legislatione statuta sint ad eamdem".

different opinions. All of them are merely private opinions. At least four opinions are reported by Prof. Kawanishi Makoto and Sugiyama Toshio who, after having briefly but clearly expounded them, conclude: "In Japan, as yet, a custom may be called legal only when it verifies the conditions mentioned in article 2 of Hôrei", i.e. of the "Law governing the application of laws in general".[194] This article reads as follows: "Customs which are not contrary to public order or to good morals have the same force as law in so far as they are recognized by the provisions of laws and ordinances or related to matters which are not provided for by laws or ordinances".[195]

Even if "common-law wives" (i.e. women living in non registered marital unions or naien) and their children are somewhat protected by some laws, which may be called "social laws",[196] it does not necessarily follow that "naien", as an institution, is recognized by the provisions of laws and ordinances. In fact, it is not.

When two persons live together as husband and wife without having registered their union, they are in no way recognized by the legal system of the society as being really husband and wife, Kaneyama writes.[197]

Neither the Legislator's tacit consent nor the presumption of connivance can be invoked against the obligatory power of the written law. There is a huge gasp between mere tolerance of a custom which cannot easily be eradicated, and its approbation.[198]

In fact, the Legislator did not approve naien as can be deducted from the fact that he rejected in 1925 the proposals asking for the legal recognition of naien, and that he re-enacted the same law of registration in the post-war Civil Code. And to facilitate the observation of this law,

---

194 KAWANISHI MAKOTO and SUGIYAMA TOSHIO, *Hôgaku*, Tokyo, Hyôron-sha, 1956, p. 71-72.

195 Quoted from *The Civil Code of Japan*, translated by the Liaison Section Attorney General's Office, Daigaku Shobo, 1952.

196 v.g. *Rodo-Kijun-hô*, (Labor Standard Law), art. 79; *Rodosha Saigai-Hoken-hô*, (Workmen's Accident Compensation Insurance Law), art. 15; *Sen-In-hô*, (Seamen's Law), art. 93; *Kenko-Hoken-hô*, (Health Insurance Law), art. 49; *Eisei-Hogo-hô*, (Sanitary Protection Law, art. 3.

197 KANEYAMA MASANOBU, *Kazoku-hô*, (The law for the family), Minerva Shobo, 1957, p. 54.

198 BENEDICTUS XIV, quoted by MICHIELS, *Normae Generales Juris Canonici*, Vol. I, Desclée et Socii, 1949, p. 202: "... dummodo aliunde non constet eum tacere ob indignationem, vel non posse facile, etiamsi vellet, urgere suam legem, sed tacere tantummodo metu gravioris mali et adjunctorum necessitate coactum; mera enim hujusmodi tolerantia per se non efficit licitum, quod secus illicitum est". — See also SUAREZ as quoted by LUMBRERAS, *De Lege,,* Angelicum, Romae, 1953, n. 159, nota (1).

he modified the Meiji Civil Code, so that the registration might be easier to observe.[199]

As only customs which are not contrary to public order or to good morals become a legal custom having force of law, it is of the highest importance to know if naien is according to public order and morals.

To begin with, it is worth knowing that registration of marriage is often delayed or omitted for dishonest reasons. According to Prof. Wagatsuma Sakae, professor at Tokyo University, naien being a disorder which is opposed to the law in force, must disappear. All jurists agree that naien is opposed to the law in force.[200] While some advocate the legal recognition of naien as a means to remove this opposition, other hope that the people will finally comply with the civil regulations urging the registration.

That naien be contrary to morals is not plain to all jurists. Many distinctions have to be made; this point will be fully studied later. For the time being, let it be sufficient to know that Prof. Wagatsuma Sakae, in a book written in collaboration with Prof. Ariizumi Tôru,[201] clearly states that naien is something which is discrepant from morals. Finally, Prof. Ohara Nakaru, of Kyushu University, openly declared: "We cannot say that there is nothing against morals in naien".

Supposing that naien is not against morals, it cannot be denied that it is against the law in force, and as such, contrary to public order. Consequently, it cannot be called a "true legal custom".

It is sometimes said that, according to a decision of the Supreme Court of June 3, 1922, a man must sustain his partner because she is his true wife.

In fact, the Supreme Court declared: "Even though there has been no registration, yet, provided there was a proper ceremony and existed the de facto relationship as husband and wife, it is only reasonable that the woman be included among the persons to be supported by the debtor,

---

[199] The following article does not exist in the new Civil Code: "Quand un enfant se marie, il lui faut le consentement du père et de la mère de sa maison. Toutefois, les garçons après 30 ans révolus, et les filles après 25 ans révolus ne sont pas tenus à cette loi". Quoted from CHABAGNO, *Le mariage des infidèles*, Yokohama, 1913.

[200] It is acknowledged also by CIVISCA, *The validity of Naien*, Sophia University, 1957, p. 23.

[201] WAGATSUMA SAKAE and ARIIZUMI TÔRU, *Mimpô*, III, Hitotsu-sha, 1957, p. 121.

according to article 310 of the Civil Code. Because one must support the other within his own responsibility".[202]

Moreover, the article 310 it is referred to, applies to any person, even to servants. It reads as follows: "The preferential right arising from the supply of daily necessaries exists in respect of supplies for the last six months of the food, drink, fire-wood, charcoal and oil necessary for the livelihood of the debtor, his relatives who live with him and whom he is bound to support, and his servants".

There is a tendency now in Japan to give to the Supreme Court the legislative power;[203] however, this will necessitate a modification of the Constitution. Until such a modification occurs, the Tribunals are not vested with legislative power, nor have they the function of formaly interpreting the law. Their decisions bind only the persons whom they affect and in the matters concerned by the sentence. This holds true not only for this sentence, but also for any other sentence.

In devoting so much attention to some objections and striving to show their weeknesses, our main purpose was much more to determine more clearly the limits of the problem under study than to try willy-nilly to reach a one-sided conclusion. Our efforts will receive their due reward if the reader sees more thoroughly the various aspects of this complex question.

Until the contrary is fully proved, the following conclusions will have to stand:

1 — According to the Japanese civil law, a marriage contracted between two unbaptized persons must be registered to be true and valid; registration is the civil form for marriage.

2 — As far as we know, the marriage registration law does not affect only the matrimonial civil effects.

3 — Any marriage registered by persons who have no intention to marry, or by a third person against both parties' will is invalid.

4 — We have noted some inconsistencies in the civil form prescribed for marriage.

5 — The traditional ceremonies such as "san-san-kudo" and the like are nothing more than social ceremonies, and produce no civil effects.

---

202 NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Mimpô Enshu Hanreishu*, Keso Shobo, 1956, p. 42.

203 TANAKA SEIJI, *Hôgaku Nyûmon*, (Introduction to Jurisprudence), Tokyo, Seirin Nyûmon Series, 1957, p. 87.

Jean-Paul LABELLE, S. S.
Professor of Canon Law
at the Interdiocesan Seminary of Fukuoka, Japan.

Société des Etats et Souveraineté

(suite) *

IV — Conception organique de la société des Etats et souveraineté

La conception organique de la société des états que nous défendons, implique l'abandon par les différents états de leur prétention à la souveraineté internationale, l'institution d'une autorité compétente, l'établissement d'un ordre juridique, d'une loi, universellement valable, substituant ses normes à celles qui, en son absence, découlent exclusivement de simples traités: *ordre juridique ou loi* qui saura définir les droits et les devoirs des groupes nationaux ou étatiques, établir les conditions de la compétence de chaque autorité nationale sur le groupe ou le territoire correspondant, imposer la prohibition du recours à la guerre pour régler les différends entre groupes politiques particuliers; *ordre juridique ou loi* qui garantira l'institution de services publics mondiaux chargés d'assurer les activités de caractère universel, de surveiller l'application des normes mondiales, de réprimer les infractions; *ordre juridique ou loi* qui réalisera l'établissement de procédures pacifiques, autoritaires ou juridictionnelles, pour régler les conflits éventuels, pour rétablir le droit violé, pour assurer le primat de la justice toujours.

Dans ces perspectives on voit qu'il est une conception de la société des états qu'il faut écarter d'emblée, parce que, si on l'interprète logiquement, elle est la négation à priori de tout ordre international.

Cette doctrine considère la société des états comme une simple collection d'états autonomes, une pure juxtaposition d'états souverains. Il ne s'agirait, somme toute, que de considérer la société des états comme l'ensemble des souverainetés particulières toutes égales en droits et en devoirs. En d'autres termes, il n'existerait pas de société politique universelle mais uniquement une collection d'états, une juxtaposition de semblables, sans rapport de coordination entre eux, sans rapport de subordination à une entité politique supérieure. Le droit valable entre états aurait une forme contractuelle et non autoritaire. Sa validité et son caractère obligatoire ne découleraient pas de l'obligation où seraient les états d'obéir à l'auteur de textes qui les engagent, mais s'imposeraient uniquement par ce principe à la fois juridique et moral également en vigueur entre particuliers: "Pacta sunt servanda", la parole donnée doit être tenue. Dans un tel organisme il n'existe aucun pouvoir chargé de faire respecter, par une police ou une force armée spéciale, les règles convenues entre les états: l'organe même du pouvoir fait défaut. Quant au règlement des litiges, aucune instance juridictionnelle n'est qualifiée pour apprécier les

---

* La première partie de ce travail a été publiée dans *Studia Montis Regii* I (1958) 185-212.

droits de chaque état. En un mot, chaque état est souverain, internationalement souverain: lui seul détermine l'étendue de ses droits et les limites de ses prétentions; lui seul encore est juge des mesures par lesquelles il sera conduit à respecter ces limites. A l'intérieur d'un pays donné, le souverain est celui dont la volonté prime toutes les autres. Dans la collectivité des états, il n'est aucune volonté qui prime légitimement: tout état est souverain, sa volonté ne peut être déterminée par aucune loi supérieure.

Pour beaucoup, la forme d'organisation ainsi décrite est la seule qui convienne aux relations internationales: elle seule garantit la liberté et l'indépendance de chaque état contre l'empiétement des autres. La société internationale est, de ce fait, individualiste, atomistique, avec cette caractéristique que "l'individu" de cette société est un état, une puissance souveraine. Un seul tempérament tout au plus: les droits et devoirs des états sont égaux et la liberté, c'est-à-dire la souveraineté d'un état, finit où commence celle de l'autre. Position incohérente! Dans une société politique, réglée par la loi appuyée sur la force publique, il est possible de voir où la liberté revendiquée par un individu nuit illégitimement à autrui; il n'en est pas de même dans une société dont la loi est contradictoirement "absence de toute loi", et où, par hypothèse, chacun peut exercer indéfiniment sa liberté.

Les effets d'une telle formule se résument dans l'anarchie. Anarchie totale, c'est-à-dire, d'un côté absence de pouvoir organisé et désordre en tout domaine, et d'autre part tolérance et légitimité, sur le plan de rapports entre états, d'agissements depuis longtemps éliminés entre individus. Dans cette conception d'une société des états, la volonté de puissance prime toute autre valeur. Chaque état souverain, dans les limites de ses forces, peut prétendre à éliminer les autres états, il peut travailler à faire triompher ses vues particulières au détriment des intérêts les plus certains et des droits d'autrui les plus solennellement et les plus authentiquement établis. Les coutumes n'existent plus formellement comme telles; les traités ne sont que provisoires; chacun, suivant son intérêt, n'hésitera pas à s'en délier unilatéralement. Cette rupture des traités est d'ailleurs le plus anodin des moyens par lesquels un état fait triompher ses vues. Il en est un autre: la guerre. N'importe quel état peut l'entreprendre à tout moment ou encore, il peut, quand bon lui semble, en menacer un état plus faible, pour en obtenir une réduction de souveraineté, lui enlever des territoires, se faire concéder des privilèges. En contrepartie, tout état qui se croit victime des agissements d'un état rival, peut qualifier lui-même la nature et l'ampleur du préjudice subi, considérer telle ou telle réparation comme seule opportune. Bref, le calme et l'ordre apparent ne se trouvent que dans un équilibre précaire des forces concurrentes. La paix

y est fondée non pas sur l'adhésion à un ordre établi, mais sur la faiblesse temporaire ou la crainte paralysante.

Cette conception d'une société contractuelle des états s'oppose à la conception organique dont nous avons parlé. Cette conception contractuelle n'est rien d'autre que le résultat de l'individualisme. Les individualistes, en effet, imbus de la philosophie égalitaire et libertaire des Locke, Rousseau, Hobbes, Adam Smith, Kant, etc., s'efforcent de dissoudre la société en relâchant les liens de son unité; plus exactement ils prétendent que cette unité résulte de la juxtaposition d'individus, chacun casé en son lieu et enfermé dans sa sphère d'action. Les hommes, disent-ils, s'associent librement et conservent toute leur liberté après avoir formé une société. Sous cette prise de vue, la vie commune ne serait autre chose que l'organisation de vies individuelles, la bonne entente réalisée au prix de certaines restrictions acceptées par les individus dans le déploiement de leur activité. La seule union praticable serait celle où l'on a soin de faire disparaître les occasions de conflits, les dangers de frictions. Kant [57] assure que, pour constituer l'unité sociale, il suffit que, librement et spontanément, chacun pose des limites raisonnables à son champ d'activité, afin de laisser à son voisin de l'espace où il puisse se mouvoir et agir à son gré; en d'autres termes, que chacun recherche son bien propre tout en respectant celui d'autrui. L'unique loi qui régirait ce système social serait ainsi formulée: fais en sorte que l'exercice de ta liberté puisse se concilier avec la liberté de chacun. Il est évident qu'une société des états bâtie sur des principes d'un individualisme aussi pur est diamétralement opposée à notre théorie organique ou institutionnelle.

La conception organique de la société des états se heurte donc à la théorie de la souveraineté des états. La doctrine de la souveraineté absolue d'un état qui est seul juge de ses actions et dont la volonté propre est droit suprême, est une négation évidente de tout droit et de toute société internationale. La souveraineté de l'état, sous sa forme absolutiste, constitue le plus grand obstacle à la coopération pacifique et harmonieuse des états et à leur organisation en une véritable société des états. C'est là la pensée des principaux juristes et sociologues contemporains.[58]

Il est évident qu'il y a incompatibilité entre la souveraineté absolue des états et leur subordination naturelle à un ordre de droit objectif; il

---

57 KANT, IMMANUEL, *Eternal Peace and Other Essays*, trad. W. Hastie, Boston, World Peace Foundation, 1914, p. 11-42.

58 BUTLER, NICOLAS MURRY, *Toward a Federal World*, Address delivered at the Parrish Art Museum, Southampton, Long Island, September 3, 1939, pp. 3-4: "What is the lesson to be learned from all this? Surely it is now the clear demonstration of more than a thousand years of nation-building that the doctrine of national sovereignty is

est impossible de concilier l'autonomie inconditionnée des états et leur soumission à une règle déterminée et à un ordre obligatoire. Pour saisir la différence entre ces deux positions adverses, il est opportun de tracer brièvement les lignes maîtresses du développement de cette notion moderne de souveraineté et de la mettre ensuite en opposition avec la conception thomiste du pouvoir public et de l'autorité dans l'état.

Notion moderne de souveraineté [59]

Depuis des temps très reculés, la conviction profonde de la nécessité d'un seul état universel comprenant le monde entier s'était emparée des esprits. A une seule divinité suprême devait être soumise une seule organisation d'hommes englobant toutes les nations du monde. Rome arriva à créer un seul état du "totius orbis terrarum" et ce fut l'époque de la "Pax Romana" dans laquelle l'égalité des nations n'était pas reconnue mais où au contraire, toutes les nations réunies, de gré ou de force, à cet état romain, lui devenaient subordonnées. Dans une telle situation, le droit international ne pouvait pas exister; les différends entre les peuples alliés ou conquis, étaient réglés par le droit romain interne, par ses lois, ses ordres ou ses arbitrages autoritaires.

Après l'écroulement de l'empire romain, c'est l'Eglise qui entreprend la tâche d'unir toutes les nations chrétiennes en un seul état; alors apparaît l'empire des Francs; ils se considèrent l'instrument de Dieu: Dieu inspire leurs actions et les protège, c'est lui qui organise les affaires communes des humains par leur intermédiaire: "Gesta Dei per Francos". C'est ensuite le "saint Empire Romain Germanique", qui se crée; à son tour, il se donne comme le maître suprême de tous les états et peuples chrétiens. Et quand, vers la fin du XVe siècle, disparaît définitivement la féodalité et que l'état moderne unifié et consolidé accède à la vie politique, chaque état se considère comme pleinement souverain.

---

both unsound and dangerous. That doctrine can only lead, as it has led, to the notion that each and every established government is a law unto itself and not subject to any limitations or control in its dealings with other governments. Put bluntly, this means that when two of these so-called sovereign governments cannot agree upon any matter which affects them both, then recourse shall be had to force, which is war. Constituted as they are, human beings in control of the administration of governments that claim to be sovereign will be constantly at war, regardless of the loss of life or of property which must always accompany war, whether successful or unsuccessful".

59 Plusieurs philosophes et juristes ont tenté de définir le terme souveraineté mais aucun n'a su rallier la majorité des suffrages: "It is safe to say that there exists no other term in political science, regarding whose signification there exists such confusion and contradiction of thought, and in regard to which such an amount of dogmatism has been reached. What the term "Value" is to the science of political economy, the term "Sovereignty" is to political science". WILLOUGHBY, WASTEL W., *The Nature of the State*, MacMillan, New-York, 1922, p. 185.

Nous pouvons alors suivre l'évolution du concept de souveraineté à travers les différentes réalisations politiques; c'est au vieux droit romain qu'il faut remonter pour retrouver la conception de l'imperium comme droit subjectif. Le professeur McIlwain, comparant notre notion moderne de souveraineté à la suffisance propre de la cité chez Aristote, écrit:

> It is natural to identify this supreme power (το κυριον) with our modern sovereignty. . . and the class enjoying it with our "sovereign"; but this is very questionable. For modern sovereignty is a legalistic conception, the outgrowth of the ideas of Roman law, and their application to modern national states; Aristotle's discussion of "supremacy" here is nothing but an "ethico-political appraisal" of the relation of the political "κοινωνια" to other lesser associations of men. It is no manifestation of the supreme authority in the state defined in terms of law that he is thinking, but of an actual supremacy in an economic and social class ensured by physical authority [60].

Dans ce passage, McIlwain donne la source de la notion moderne de la souveraineté, indiquant qu'elle est une "conception juridique" puisée au vieux droit romain et appliquée aux états modernes. "C'est évidemment dans le droit romain que les légistes... sont allés chercher la conception de l' « imperium » comme droit subjectif, dira à son tour M. Duguilt. Ils l'ont construit sur le modèle du « dominium » et c'est par suite de la forte structure qu'ils lui ont donnée, que cette conception subsiste dans les esprits modernes et qu'on a tant de peine à faire disparaître [61] ".

Selon ce vieux droit romain, le pouvoir est originairement détenu par le peuple; la souveraineté appartient au peuple qui la transmet à l'empereur volontairement et d'une façon complète et irrévocable et cela, en vertu de la "lex regia" c'est-à-dire, en vertu d'une concession, d'un contrat. Ainsi, le peuple devait abdiquer entre les mains de l'empereur qui alors incarnait toute la majesté publique:

> The Roman emperors had been obsessed with the conception of "imperium", that is, the power to govern conferred by the "lex regia", which, in the view of the Roman jurists, transferred to the emperor the power which the people had possessed in their republican institutions [62].

Comme cette abdication de la souveraineté au pouvoir de l'empereur était totale et absolue et que de toute évidence, le peuple ne se réser-

---

[60] MCILWAIN, CHARLES HORARD, *The Growth of Political Thought in the West*, MacMilian, New-York, pp. 80-81.

[61] DUGUILT, LÉON, *Traité de droit constitutionnel*, Boccard, Paris, 1921-1923, p. 401. Cf. G. de Lagarde, *Recherches sur l'Esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926, pp. 40, 64-70.

[62] SCOTT, JAMES BROWN, *Law, the State, and the International Community*, Columbia University Press, New-York, 1939, I vol. p. 332.

vait aucune puissance, c'est à bon droit que les légistes ont vu dans la souveraineté une prérogative de l'empereur.

Au moyen âge, un nouvel ordre politique s'établit et la conception romaine de la souveraineté subit une éclipse temporaire au niveau des faits: le pouvoir médiéval est partagé, limité, et surtout il n'est pas souverain. En effet, selon l'acception commune chez les juristes,[63] le caractère essentiel du pouvoir souverain est d'avoir la puissance législative, de pouvoir modifier à sa guise les règles de comportement imposées aux sujets, de définir à son gré les normes présidant à sa propre action, d'avoir enfin la puissance législative en étant lui-même au-dessus des lois, "legibus solutus", absolu. Or le pouvoir médiéval n'a pas ces caractéristiques. Très bien, on répète la formule de saint Paul: "tout pouvoir vient de Dieu",[64] mais c'est beaucoup moins pour inviter les sujets à l'obéissance envers le pouvoir que pour inviter le pouvoir à l'obéissance envers Dieu. Loin que l'Eglise, en appelant les princes "représentants ou ministres de Dieu", veuille leur communiquer la toute puissance divine, elle s'est au contraire proposé de leur faire sentir qu'ils tiennent leur autorité comme un mandat et doivent donc en user selon l'intention et la volonté du Maître dont ils l'ont reçue. Il ne s'agit pas de permettre au prince de faire indéfiniment la loi, mais bien de plier le pouvoir à une loi divine qui le domine et l'oblige. En définitive, le roi sacré du moyen âge nous présente le pouvoir le moins libre, le moins arbitraire que nous puissions imaginer: il est tenu tout ensemble par la loi humaine, par la coutume et par la loi divine. Il n'y a donc pas ici de souveraineté au sens absolu.

Dès le XVe siècle cependant, l'idée d'une souveraineté absolue semble renaître:

> Le jour où sur les ruines de l'Empire se constituèrent des états nouveaux, où des nations plus homogènes et cohérentes sortirent de la poussière du monde féodal, il fallut détacher l'idée de souveraineté de la personne de l'Empereur, longtemps son unique titulaire, pour la reporter avec ses prérogatives sur la tête des rois nouveaux... C'est en effet par une simple transposition que le problème de la souveraineté nationale est résolu. La souveraineté impériale devient souveraineté royale sans transformation profonde ni réelle de l'idée de souveraineté. On se borne, pourrait-on dire, à la reporter d'une tête sur une autre, de l'empereur au souverain nouveau [65].

---

[63] Cf. SUKIENNICKI, WIKTOR, *La souveraineté des états en droit international moderne*, Pedone, Paris, 1927, p. 31 et suivantes.

[64] SAINT PAUL, Rom., 13, 1.

[65] DELOS, J. T., *La Société internationale et les principes de droit public*, Pedone, Paris, 1950, pp. 192-193.

Il importe de noter ici qu'à la fin du moyen âge, les empereurs ont bien tenté de s'attribuer un certain absolutisme et nous avons la théorie d'un Marsile de Padoue qui, pour favoriser l'empereur non couronné Louis de Bavière, postule la souveraineté populaire en place de la souveraineté divine. "Le suprême législateur du genre humain, affirme-t-il, n'est autre que l'universalité des hommes auxquels s'appliquent les dispositions coercitives de la loi..."[66] Il est bien significatif que le pouvoir s'appuie sur cette idée pour se rendre absolu. "C'est elle qui lui servira à s'affranchir du contrôle ecclésiastique. Pour qu'il puisse, après avoir argué du Peuple contre Dieu, arguer de Dieu contre le Peuple, double manoeuvre nécessaire à la construction de l'absolutisme, il aura fallu une révolution religieuse".[67]

Il aura fallu en effet, la crise provoquée par la Réforme et les plaidoyers de Luther et de ses successeurs en faveur du Pouvoir temporel, qui devait être émancipé de la tutelle papale, pour que le prince se considère comme souverain absolu et s'attribue comme propriété le droit souverain qui jusqu'alors ne lui avait été reconnu que comme mandat sous contrôle.

"La théorie des publicistes déclare alors que chaque prince est empereur dans son royaume et jouit d'une souveraineté complète, laquelle implique l'autorité suprême à l'intérieur de son état et, à l'extérieur, l'indépendance de tout autre état. Ces théoriciens affirment que la souveraineté constitue la qualité essentielle de l'état qui, sans elle, ne peut exister en tant qu'état véritable; ils désignent, de même, la souveraineté comme un attribut patrimonial de la personne du prince. Le terme "souverain" devient ainsi synonyme du terme monarque".[68]

Ce fut Bodin qui, au XVIe siècle, en contribuant à l'établissement du principe de la souveraineté des états, popularisa le terme même de souveraineté. Bodin lui-même remarque "qu'il est besoin de former la définition de la souveraineté parce qu'il n'y a ni jurisconsulte, ni philosophe politique qui l'ait définie, bien que ce soit le point principal et le plus nécessaire à faire comprendre au traité de la république".[69] Il signale

---

[66] VALOIS, NOËL, *Histoire littéraire de France*, t. XXIV, p. 575; "La théorie démocratique de Marsile de Padoue aboutit à la proclamation de l'omnipotence impériale". *op. cit.*, p. 614.

[67] JOUVENEL, BERTRAND DE, *Du Pouvoir, histoire naturelle de sa croissance*, édit. du Cheval ailé, Bourquin, Genève, 1945, p. 52.

[68] KOROWICZ, MARC ST., *La souveraineté des états et l'avenir du droit international*, Pedone, Paris, 1945, p. 17.

[69] BODIN, JEAN, *Les six livres de la République*, éd. Cartier, Lyon, 1593, L. I, ch. 8, p. 122.

encore que personne avant lui n'a su dégager les vraies marques de la souveraineté: "la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République".[70] "Il faut que ceux-là qui sont souverains ne soient aucunement sujets aux commandements d'autrui et qu'ils puissent donner lois aux sujets et casser, anéantir les lois inutiles pour en faire d'autres... C'est pourquoi la loi dit: que le prince est absous (absolutus) de la puissance des lois".[71] Le prince souverain, exempt des lois déjà existantes à son avènement, l'est aussi de celles qu'il établira dans la suite: "Le prince souverain ne se peut lier les mains quand même il le voudrait. Aussi voyons-nous à la fin des édits et ordonnances ces mots: car tel est notre bon plaisir, comme pour faire entendre que les lois du prince souverain bien qu'elles fussent fondées en bonnes et vives raisons, néanmoins qu'elles ne dépendent que de sa pure et franche volonté".[72] C'est là précisément, dans cette faculté de donner et casser la loi, que réside la première et la plus importante des vraies marques de souveraineté:

> la première marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loi à tous en général et à chacun en particulier. . . sans le consentement de plus grand ni de pareil ni de moindre que soi: car si le prince est obligé de ne faire loi sans le consentement d'un plus grand que soi, il est vrai sujet; si d'un pareil, il aura compagnon; si des sujets, soit du sénat ou du peuple, il n'est pas souverain. Mais les coutumes? la loi peut casser les coutumes, et la coutume ne peut déroger à la loi [73].

Il est vrai que Bodin affirme que le souverain n'est pas un maître absolu, que son pouvoir n'est pas illimité, parce qu'au-dessus de lui, il y a Dieu et le droit naturel dont les règles le lient aussi bien qu'elles lient les autres hommes[74]: mais il est de première importance de savoir que, selon Bodin, il revient au souverain de déterminer ce qui constitue la volonté de Dieu et les lois de la nature: "Car si la justice est la fin de la loi, et que la loi est l'oeuvre du prince, le prince étant l'image de Dieu, il s'ensuit que la loi du prince est faite au modèle de la loi de Dieu".[75]

---

[70] *Ibid.*, p. 122.

[71] *Ibid.*, p. 132.

[72] *Ibid.*, p. 133.

[73] *Ibid.*, L. I, ch. 9, p. 211.

[74] *Ibid.*, L. I, ch. 8, "Celui-là a la souveraineté, qui, à part Dieu, ne reconnaît aucun supérieur", p. 131.

L. I, ch. 9, "Tout aussi que les contrats et testaments des particuliers ne peuvent déroger aux ordonnances des magistrats, ni les édits des magistrats aux lois générales d'un prince souverain, aussi les lois des princes souverains ne peuvent altérer ni changer les droits de Dieu et de la nature". p. 207.

[75] *Ibid.*, L. I, ch. 8, p. 161.

Le pouvoir du souverain est ainsi sans limite, puisque la volonté est la première marque de la souveraineté: "Comme le prince n'est lié par aucune loi de ses prédécesseurs, encore moins est-il lié par ses propres lois... La loi dépend pour sa validité uniquement de la volonté de celui qui fait les lois".[76] Et il en va de même dans le domaine des relations internationales: "le prince n'est pas plus lié par les lois des nations que par ses propres lois".[77]

Ainsi, l'insistance que ce juriste met à illustrer les prérogatives et les privilèges quasi absolus du souverain, fait que ses contemporains vont jusqu'à proclamer une pleine et entière liberté du souverain dans les limites de ses possibilités matérielles.

Alberico Gentili, contemporain de Bodin, ira jusqu'à soutenir ouvertement que la caractéristique de la souveraineté consiste à n'être soumis à aucun supérieur ni à aucune loi. Le prince est "legibus solutus" et tout ce qui plaît au prince a force de loi.[78]

Voici qu'en plein XVIIe siècle, Hobbes veut faire l'apologie de la monarchie absolue; ce n'est pas de la souveraineté de Dieu que Hobbes déduira le droit illimité du pouvoir, c'est de la souveraineté du peuple. D'abord pour Hobbes, la nature n'a pas mis en l'homme la sociabilité; les hommes sont libres en ce sens que chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir; autrement dit, le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui est sienne. Ainsi, il n'y a d'autre droit en vigueur que "celui des tigres à manger les hommes".[79] Pour réaliser l'ordre, il s'agit donc de sortir de cet état de nature où chacun saisit tout ce qu'il peut et défend de son mieux ce qu'il a saisi.[80] Ces libertés féroces ne donnent en effet aucune sécurité, ne permettent aucune civilisation. Comment donc les hommes n'en viendraient-ils pas à se les abandonner mutuellement en vue de la paix et de l'ordre? Hobbes n'y voit pas d'autre solution et il donne alors la formule du pacte social: "J'abandonne mon droit de me régir à cet homme ou à cette assemblée sous condition que tu abandonnes pareillement le tien"... "Ainsi, conclut-il, la multitude est devenue une seule personne qu'on appelle cité ou répu-

---

[76] *Ibid.*, p. 161.

[77] *Ibid.*, p. 161.

[78] GENTILI, ALBERICO, *Regales disputationes tres, Disputatio prima.*

[79] HOBBES, THOMAS, *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, Basil Blackwell, Oxford, 1929, p. 82-85: "The life of man (is) solitary, poor, nasty, brutish and short;... and the condition of man... is a condition of war of every one against every one".

[80] Cf. HUKLEY, TH., *Natural and Political Rights*, dans Method and Results, Londres, 1893.

blique. Telle est l'origine de ce Leviathan ou Dieu terrestre, auquel nous devons toute paix et toute sûreté".[81]

L'homme ou l'assemblée à qui ont été remis sans restriction des droits individuels illimités, se trouve posséder un droit collectif illimité. La volonté unique de ce tiers va se substituer à la volonté de tous et les représenter tous; mais ce même tiers est, pour sa part, absolument étranger au contrat par lequel la multitude s'est mutuellement engagée à son bénéfice. Aucune obligation ne le lie.

> Chaque sujet étant, par l'institution de la République, rendu auteur de toutes les actions et jugements du souverain institué, celui-ci ne lèse, quoi qu'il fasse, aucun des sujets, et ne peut jamais par aucun d'eux être accusé d'injustice. Car n'agissant que par mandat, comment ceux-ci qui lui ont confié ce mandat, seraient-ils fondés à se plaindre?
>
> Par cette institution de la République, chaque particulier est l'auteur de tout ce que fait le souverain: en conséquence, qui prétend que le souverain lui fait tort, s'en prend à des actes dont il est lui-même auteur, et ne doit accuser personne que lui [82].

C'est ainsi que Hobbes fonde sur un contrat social une souveraineté absolue et indivisible, plus intransigeante encore que celle de Bodin. Loin d'affaiblir le Pouvoir par l'explication de son contrat social, Hobbes le renforce énormément. La logique de sa conception aboutit à conférer au pouvoir des droits exorbitants.[83] Les marques de cette souveraineté

---

[81] HOBBES, THOMAS, *Leviathan*, "I authorize and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner". p. 112.

[82] *Ibid.*, ch. XVIII, p. 115... because every subject is by this institution author of all the actions, and judgments of the sovereign instituted; it follows, that whatsoever he doth, it can be no injury to any of his subjects; nor ought he to be by any of them accused of injustice. For he that doth anything by authority from another doth therein no injury to him by whose authority he acteth: but by this institution of a commonwealth, every particular man is author of all the sovereign doth: and consequently he that complaineth of injury from his sovereign, complaineth of that where of he himself is author; and therefore ought not to accuse any man but himself.

[83] *Ibid.*, "The agreement of these creatures (lower animals) is natural; that of men, is by covenant only, which is artificial: and therefore it is no wonder if there be somewhat else required, besides covenant, to make their agreement constant and lasting; which is a common power, to keep them in awe, and to direct their actions to the common benefit. The only way to erect such a common power... is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will... and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgments to his judgments". p. 111-112.

... "From this institution of a commonwealth are derived all the rights and faculties of him, or them, on whom the sovereign power is confered by the consent of the people assembled..." p. 113.

... "This power to keep the citizens in awe, Sovereignty, is incommunicable and inseparable and absolute... p. 119.

absolue et indivisible sont les mêmes que dans la théorie de Bodin; ici encore nous retrouvons au premier rang le pouvoir de "donner et casser la loi", mais Bodin est écarté et dépassé dans la mesure où il est héritier d'une longue tradition de limitation du pouvoir par le droit naturel.

> Le souverain est le seul pouvoir législatif. Il n'y a de loi que de son commandement exprès. Objectera-t-on les lois coutumières, non écrites, et tirant, semble-t-il, leur force du temps? Hobbes réplique: elles tirent leur force de la "volonté du souverain exprimée par son silence". Nous savons déjà que "là où il n'y a pas de puissance commune, il n'y a pas de loi", que "là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas d'injustice". Car c'est la loi seule qui décide, artificiellement (artifice sur lequel repose la vie en société), du juste et de l'injuste. En dehors d'une loi, rien ne peut être réputé injuste. Et par hypothèse, aucune loi ne peut être injuste, c'est-à-dire contraire au Droit. Elle peut être contraire à l'équité, définie par ces préceptes rationnels que Hobbes appelle "lois de nature"; elle peut être mauvaise parce qu'elle n'est pas nécessaire; elle ne peut être injuste. "Positivisme juridique", dit le langage technique de nos jours. Certes, et le plus radical. Le droit, pour Hobbes, n'a et ne peut avoir qu'une source: l'Etat c'est-à-dire le pouvoir, c'est-à-dire le commandement, l'expression de Volonté. Droit naturel, droit rationnel, reflets de la Raison divine, ne sont pas, aux yeux de Hobbes, du Droit [84].

En des termes moins frappants peut-être, Spinoza affirme lui aussi le droit illimité du pouvoir:

> Que le pouvoir suprême appartienne à un seul, soit partagé entre quelques-uns ou commun à tous, il est certain qu'à celui qui le détient, le droit souverain de commander tout ce qu'il veut, appartient aussi... le sujet est tenu à une obéissance absolue aussi longtemps que le Roi, les Nobles ou le Peuple conservent le souverain pouvoir que leur a conféré le transfert de droits [85].

Voilà donc le plus parfait despotisme qui se puisse concevoir; despotisme déduit immédiatement du principe de souveraineté populaire par deux illustres philosophes. Celui à qui appartient le souverain pouvoir peut tout ce qu'il veut, le sujet lésé doit se considérer comme auteur même de l'acte injuste. "Nous sommes tenus d'exécuter absolument tout ce qu'enjoint le souverain alors même que ses commandements seraient les plus absurdes du monde",[86] ira jusqu'à préciser Spinoza.

Ce bref exposé historique nous suffit pour apprécier la doctrine de la souveraineté interne de l'état. Mais il ne faut pas croire que l'influence de ces théories se soit limitée aux relations internes de la société politique.

---

84 CHEVALIER, JEAN-JACQUES, *Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Armand Colin, Paris, 1950, p. 62.

85 SPINOZA, BARUCH, *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, 1904, t. III, ch. XVI.

86 *Ibid.*

Il sembla au contraire tout naturel et rigoureusement logique d'appliquer ce concept de souveraineté aux relations interétatiques. Après tout, le prince ne doit reconnaître aucun supérieur: ni prince étranger, ni prince voisin, ni loi extérieure, ni loi interne.

Hobbes pour qui la guerre est l'état naturel de l'homme et qui affirme au surplus que le bien et le mal dépendent uniquement des décisions du souverain,[87] professe dans le domaine du droit international, des idées non moins despotiques et absolutistes. D'après lui, aucune communauté n'aurait droit à être considérée comme nation, à moins qu'elle ne soit capable de soutenir son indépendance par ses propres forces intérieures contre toutes les attaques du dehors.[88]

De plus, l'état absolutiste qui se croit maître souverain de toutes ses décisions ne reconnaît pas évidemment l'existence d'un droit au-dessus de sa volonté. Un droit des gens objectif est pour lui, une pure fiction; sa propre souveraineté est sacrée, oui, mais non pas celle de son voisin quand ce voisin est faible.

Avec le XVIIIe siècle, la théorie de la souveraineté absolue trouve de nouveaux défenseurs. Eméric de Vattel, prenant comme point de départ les enseignements de Grotius, Pufendorf, Wolf, donne de précieux arguments aux partisans de la souveraineté absolue. Tout en admettant que les états font ensemble une société nécessaire naturelle, Vattel n'en soutient pas moins la souveraineté externe des états:

> La seconde loi de cette société est que chaque nation doit être laissée dans la paisible jouissance de cette liberté qu'elle tient de la Nature. . . C'est à chaque Nation de juger ce que sa conscience exige d'elle, de ce qu'elle peut ou ne peut pas, de ce qui lui convient ou ne lui convient pas de faire et par conséquent d'examiner et décider si elle peut rendre quelque office à une autre sans manquer à ce qu'elle se doit à soi-même [89].

Dans ce cas, aucune règle de droit naturel n'impose aux nations une manière déterminée de se comporter les unes envers les autres; il

---

[87] HOBBES, THOMAS, *Leviathan*, "For these words of good, evil and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man where there is no commonwealth; or, in a commonwealth, from the person that representeth it; or from an arbitrator or judge, whom men disagreeing shall by consent set up, and make his sentence the rule thereof", p. 32-33. . . "There is no objective truth; whatever we agree on, this only truth there is. Reckonings which are the signification of names settled by definitions". p. 26.

[88] HOBBES, THOMAS, *De Cive*, première édition, 1642, ch. V, par. III.

[89] VATTEL, EMERIC DE, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des Nations et des souverains*, Londres, 1758, p. 489.

n'existe pas de lois supérieures à la volonté des états intéressés qui sont seuls juges de ce qu'ils doivent ou de ce qu'ils ne doivent pas faire.[90] La société des états elle-même n'est pas en mesure d'imposer la volonté commune à un état particulier; la souveraineté de ce dernier est donc de ce fait une souveraineté quasi absolue.

La position de Vattel relativement à la notion d'état souverain est des plus catégorique. Pour être souverain, un état doit, selon lui, remplir deux conditions: premièrement se gouverner lui-même, ainsi que décider en dernière instance de toutes ses affaires; deuxièmement, ne dépendre d'aucun étranger. Le terme "souveraineté" désigne la première de ces qualités; le terme "indépendance" qualifie la seconde.[91]

On pourrait apporter de nombreuses citations de Vattel auxquelles la doctrine de la souveraineté s'est fréquemment référée pour étayer ses thèses. Toutefois d'autres textes de ce juriste nous révéleraient des contradictions nombreuses dans son exposé; opposition qu'il n'a pas su éviter à cause de son désir manifeste de louvoyer entre l'Ecole de droit naturel et le groupe des positivistes.

Dans cette prise de vue générale sur la question de souveraineté des états, une place toute particulière revient à la doctrine allemande parce qu'elle a joué, depuis le début du XIXe siècle, un rôle considérable dans la vie internationale. Les auteurs allemands qui exercèrent une influence marquée sur la théorie du droit public et du droit international en Allemagne sont, sans conteste, Johan-Gotlieb Fichte et Georg-Wilhelm Hegel.

Fichte oppose sa nation à toutes les autres, lui assignant une mission spéciale dans le monde, la désignant comme une nation élue pour diriger et conduire les autres vers leur destin commun. Sa philosophie incite la nation non à réaliser une collaboration internationale, mais à suivre un chemin à part dans ses efforts de domination.[92]

---

[90] KOROWICZ, MARC ST., *La souveraineté des états et l'avenir du droit international*, Pedone, Paris, 1945, pp. 21-25.

[91] *Ibid.*, p. 18.

[92] FICHTE, JOHAN GOTTLIEB, *Discours à la nation allemande*, série de conférences faites à l'Université de Berlin en 1807-1808, trad. Molitor, 1923, p. 253. "S'il est une parcelle de vérité dans ce que nous avons exposé dans ces discours, c'est vous qui parmi tous les peuples modernes possédez le plus nettement le germe de la perfectibilité humaine et à qui revient la préséance dans le développement de l'humanité. Si vous disparaissez dans votre essence, tout le genre humain perdra l'espoir de pouvoir se sauver un jour de la profondeur de ses maux. Ne vous consolez pas en vous berçant de l'espérance illusoire. . . qu'à la disparition de la civilisation existante en succédera une autre, issue des ruines de la première. . . Il n'y a pas d'issue; si vous sombrez l'humanité tout entière sombre avec vous, sans espoir de restauration future".

Hegel, de son côté, peut être considéré comme le philosophe du droit qui a le plus influé sur la doctrine allemande de la souveraineté. C'est surtout dans ses "Fondements de la philosophie du droit" qu'il développe ses idées sur l'état et le droit international. L'Etat, d'après Hegel,[93] est l'esprit qui se réalise dans le monde en pleine conscience, tandis que dans la nature cet esprit se réalise inconsciemment. L'Etat est la marche de Dieu dans le monde. Son fondement est la puissance de la raison se réalisant comme volonté. Pour se former une idée de l'Etat on ne doit pas penser aux Etats particuliers qui peuvent n'être pas parfaits, mais il faut considérer l'"Idée", ce Dieu réel. Le caractère divin est inhérent à chaque Etat sans exception. Il peut nous paraître le moins parfait et même le plus mauvais, mais il aura toujours quelque chose de l'affirmatif, qui lui conférera son caractère immuable d'Etat. Pour bien illustrer sa pensée, Hegel donne ici un exemple: "l'homme le plus lâche, le plus criminel, le malade, l'infirme conserve cependant toujours sa dignité humaine. Or de même chaque Etat est toujours une parcelle de cette idée qui est celle du Dieu réel". Si l'Etat est Dieu lui-même, il est clair alors, que sa puissance, sa souveraineté ne peut sous aucun rapport être limitée par les lois divines; tout au contraire, ce sont des lois étatiques qui prennent le caractère de lois divines.

Pour saisir la doctrine hégélienne de la souveraineté, il faut nous arrêter à quelques autres chefs de considérations. Le pouvoir absolu dans le monde, professe-t-il, est incorporé à l'état, lequel est une unité souveraine et indépendante vis-à-vis de tous les autres états. Le droit des gens est un droit réel, uniquement quand il est incorporé en traités comme expression de la volonté des états. Son fondement se tire de la règle "inviolable" du respect des traités, mais comme les relations internationales sont basées sur la souveraineté des états, la valeur obligatoire des traités dépend toujours de la volonté de ces états. Un état souverain n'est donc lié par ses contrats que pour un laps de temps dont la durée dépend en fait de sa décision unilatérale. D'autre part, l'état est toujours libre de recourir à la guerre puisque celle-ci est "la manifestation la plus haute de la souveraineté". Point n'est besoin d'examiner plus longuement l'engrenage politico-social ainsi conçu; rappeler que la force est pour Hegel le symbole du droit,[94] c'est mesurer les exigences pratiques de la souveraineté qu'il définit.

---

[93] Cf. HEGEL, G.-W.-G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1881, p. 319-320.

[94] KOROWICZ, MARC ST., *La souveraineté des états et l'avenir du droit international*, Pedone, Paris, 1945, pp. 30-31.

Un bon nombre de philosophes et de juristes allemands, disciples de Hegel, ne font que pousser plus avant sa doctrine. Citons Ihering, Laband, Bergsbohm et Nietzsche. Des historiens, croyant tirer du passé des enseignements pour l'avenir, ne restent pas en arrière dans leurs énoncés sur le problème. Heinrich von Treitschke [95] proclame comme le plus haut devoir de l'état l'agrandissement de sa puissance au mépris des traités. L'individu, affirme-t-il en substance, doit se sacrifier pour une collectivité à laquelle il appartient; l'état n'appartient à aucune collectivité plus élevée que lui-même, il n'a donc aucune raison de se sacrifier pour qui que ce soit, il n'a donc aucun motif de limiter par l'observation de préceptes moraux qui concernent l'individu, cette action jugée opportune pour assurer sa propre survivance ou pour réaliser ses plus vives ambitions. Selon Treitschke, il existe donc deux morales essentiellement distinctes: la morale privée et la morale publique. Tout ce que l'état estime être conforme à ses intérêts est moralement bien; aucun engagement international, aucun traité ne doit être considéré comme pouvant s'opposer à la valeur de ce jugement. M. Ramsay Muir résume ainsi la pensée du fameux Treitschke:

> L'Etat est ce qu'il y a de plus élevé au monde. C'est la source, le créateur du bien et du mal. Les contraintes ou restrictions morales n'existent pas pour lui, sauf dans la mesure où son intérêt propre les lui dicte. Nulle puissance sur terre n'a le moindre droit d'imposer des restrictions à l'action de l'Etat. La moralité internationale ne saurait exister, car la moralité ne peut exister en dehors de la Puissance qui l'impose et il n'y a pas de puissance en dehors de l'Etat. Le droit international est une illusion sauf dans la mesure où des états égaux peuvent trouver commode de convenir de certaines règles générales, mais chaque état a le droit de juger par lui-même jusqu'à quel point il observera ces règles. On ne peut même imaginer une sorte quelconque d'autorité internationale; ce serait une dérogation à l'omnipotence de l'Etat, et l'idée d'un tribunal international arbitrant entre Etats rivaux est simplement intolérable. La seule façon de régler les différends entre Etats est la guerre, la forme la plus élevée de l'activité de l'Etat, et la plus noble [96].

Dans le même ordre d'idées se situent les réflexions de Théodore Mommsen, un des plus grands savants allemands du XIXe siècle: "Une grande nation, écrit-il, ne doit renoncer à ce qu'elle possède que sous la pression d'une nécessité extrême: tous les traités qui font des concessions sont une reconnaissance de cette nécessité; mais ils ne sont pas des obligations morales".[97]

---

[95] TREITSCHKE, HEINRICH VON, *History of Germany* in XIXe century, Mcbride-Nast, New-York, 1915-1919.

[96] MUIR, RAMSAY, *Nationalisme et internationalisme*. Trad. par Henry de Varigny, Paris, 1918, p. 283-285.

[97] MOMMSEN, THÉODORE, *Histoire romaine*, trad. franç. de Guerle, t. II, p. 36.

Ces tenants de positions extrêmes en matière de souveraineté n'ont pas seuls la parole: en effet il faut admettre que quelques théoriciens de la souveraineté absolue, plaçant l'état au-dessus du droit, se sont trouvés devant l'alternative: ou bien nier carrément l'existence du droit international, ou bien faire une concession à ce droit en diminuant un peu, en sa faveur, l'omnipotence de l'Etat. Pour ne pas nier franchement l'existence du droit international certains ont inventé la théorie de l'autolimitation de la souveraineté.[98] Cette théorie de l'autolimitation devait à la fois et sauvegarder la souveraineté presque absolue de l'état et la concilier avec le fait de la coexistence d'états souverains et du droit international. Selon cette doctrine, l'état, par sa volonté absolue, limite sa propre souveraineté en se liant par des traités passés avec les autres états: l'état fixe les limites de ses engagements et cela, toujours de sa seule autorité. Il est clair qu'une telle solution du problème laisse intacte la souveraineté absolue de l'état. Cette souveraineté serait vraiment restreinte par voie d'autolimitation, en autant que, par un acte formel ou implicite de sa volonté, un état déterminé aurait consenti ou serait censé avoir consenti à diminuer sa liberté originelle et à se lier internationalement. Mais en fait, l'état qui s'autolimite peut tout aussi bien s'autolibérer de ses engagements parce que c'est toujours sa volonté qui décide souverainement. Jellineck souligne, il est vrai, que l'état qui s'est limité lui-même, est lié par la décision qu'il a prise et n'a plus la liberté illimitée de revenir arbitrairement sur cette décision. Il est clair qu'il abandonne ainsi, sans vouloir l'avouer, la conception absolutiste de la souveraineté. Verdross constate à ce propos, qu'ou bien la volonté de l'état est le fondement du droit, elle est donc supérieure au droit et ce droit ne peut lier l'état, ou bien le droit international repose sur un ordre superétatique et la volonté de l'état ne le crée pas.[99]

La théorie de l'autolimitation sauvegarde la souveraineté absolue de l'état, mais laissant à sa merci le droit international, elle est, tout comme le concept de cette souveraineté, la négation de ce droit. En réalité, les tenants de la souveraineté autolimitée sont encore des absolutistes déguisés. Charles Dupuis estime que:

> La souveraineté consiste à exercer l'autorité sans avoir à s'incliner devant aucune autorité humaine supérieure. Les états souverains exercent leur autorité sur leur territoire et n'y reconnaissent aucune autorité au-dessus de la leur. Par là même, ils affirment leur indépendance à l'égard des autres états, car commander à sa guise, c'est être indépendant. Du moment que les états entretiennent

---

98 JELLINEK, GEORGES, *System der subjektiven offentlichen Rechte*, Tubingen, Mohr, J. C. B., 1905.

99 VERDROSS, ALFRED, *Règles générales du droit international de la paix*, dans Recueil des Cours de l'Académie de droit international, t. 30, (1929), pp. 345 et suivantes.

des relations mutuelles ils ont des intérêts communs et des intérêts contraires. Il leur faut ajuster ces intérêts, fixer les mesures propres à satisfaire et à développer les intérêts communs, à concilier les intérêts contraires. Les états sont libres dans leur souveraineté et leur indépendance pour s'accorder, pour restreindre l'usage qu'ils feront, en certains points, de cette souveraineté et de cette indépendance, en vue de mieux servir leurs intérêts communs ou de régler les conflits de leurs intérêts contraires. Ils sont libres d'exercer leur souveraineté en en abdiquant quelques parcelles, et la nature des choses leur impose d'user de leur souveraineté pour renoncer à quelques-unes de ces prérogatives. Mais la souveraineté qui permet aux états de s'engager, leur permet également de refuser leur assentiment aux mesures qui leur déplaisent; elle soustrait les états à toute règle à laquelle ils n'ont pas consenti; elle laisse à chacun d'eux la faculté de s'opposer à toute mesure, à toute règle, si justifiée soit-elle, qui choquerait ses convenances [100].

Il apparaît de toute évidence que cette doctrine de l'autolimitation de la souveraineté n'est qu'un leurre et qu'elle conserve intacts le principe absolutiste de la souveraineté et le fondement subjectif et volontariste du droit.

Par ailleurs, depuis les dernières décades du XIXe siècle, plusieurs juristes se sont prononcés en faveur de la souveraineté des états limitée par le droit international. Ainsi Bluntschli affirme ceci:

> La souveraineté ne signifie ni l'indépendance absolue ni la liberté absolue, car les états ne sont pas des êtres absolus, mais des personnes dont les droits sont limités. Il ne dépend pas du bon plaisir d'un état de respecter ou de rejeter le droit international public. Un état ne peut prétendre qu'à l'indépendance et à la liberté compatibles avec l'organisation nécessaire de l'humanité, avec l'indépendance des autres états et avec les liens qui unissent les états entre eux [101].

Peu de temps après, Maurice Bourquin notera une constatation identique:

> Il est manifeste, écrit-il, que l'ancienne conception de la souveraineté étatique est en train de ployer sous la pression du courant nouveau. De toutes parts, des besoins de la collectivité lui donnent assaut. Elle se défend pied-à-pied, mais elle recule journellement, elle cède du terrain et l'on sent que ses forces s'épuisent. Au-dessus d'elle, se dresse de plus en plus impérieusement la notion de l'intérêt mondial [102].

---

[100] DUPUIS, CHARLES, *Le Droit des gens et les rapports des grandes puissances avec les autres états avant le pacte de la Société des Nations*, Plon, Paris, 1921, pp. 75 et suivantes.

[101] BLUNTSCHLI, *Le droit international codifié, trad.* M.-C. Lardy, Paris, 1870, pp. 52 et 81.

[102] BOURQUIN, MAURICE, *Grotius et les tendances actuelles du droit international*, dans R.d.D.I.e.L.C., 1926, p. 104.

Cf. *idem, Vers une nouvelle société des nations*, pp. 18-23; 31-32; 43-54.

A son tour, J. M. Yepes affirme:

> Il est impossible de concevoir un état sans les attributs qui impliquent les notions de personnalité et de souveraineté. Mais la souveraineté ne peut être absolue ni illimitée; elle est limitée par le droit objectif qui impose à l'état d'un côté, le devoir de respecter les droits de la personne humaine et de la loi morale, source suprême de tout le droit, et d'un autre côté, l'obligation de subordonner son intérêt particulier à l'intérêt général de la communauté internationale [103].

La doctrine actuelle est donc celle de la souveraineté relative de l'état. Pour en saisir la teneur un peu complexe, il importe de comparer les différentes définitions apportées par les théoriciens partisans d'une souveraineté restreinte par le droit international.[104]

Pillet définit la souveraineté de l'état comme "l'ensemble des pouvoirs qui lui sont nécessaires pour remplir les fonctions qui lui ont été confiées, c'est-à-dire, pour rendre aux citoyens les services que seul il peut rendre et aussi ceux qu'il peut rendre mieux que personne d'autre".[105]

D'après Esmein, "la souveraineté est une autorité qui naturellement ne reconnaît point de puissance supérieure et concurrente quant aux rapports qu'elle régit; elle est intérieure et extérieure. La première est le droit de commander à tous les citoyens composant la nation, et même à ceux qui résident sur le territoire national; la deuxième est le droit de représenter la nation et de l'engager dans ses rapports avec les autres nations".[106]

Le Fur présente la souveraineté comme "un droit pour un état de n'être obligé ou déterminé que par sa propre volonté dans les limites du droit et conformément au but qu'il est appelé à réaliser. La souveraineté est le droit pour l'état de décider en dernier ressort sur les questions de sa compétence, joint au monopole de la contrainte inconditionnée, grâce auquel il pourra faire exécuter ses décisions par la force, en cas de résistance de la part de ses ressortissants. La souveraineté externe s'appelle plus justement indépendance".[107]

---

[103] YEPES, J. M., *Les problèmes fondamentaux du droit des gens en Amérique*, Recueil des cours de l'Académie de droit international, t. 47, 1934, p. 33.

[104] Ces définitions sont codifiées par Marc St. Korowicz dans *La souveraineté des états et l'avenir du droit international*, Pedone, Paris, 1945, pp. 44-49.

[105] PILLET, ANTOINE, *Recherches sur les droits fondamentaux des états*, dans R.G.d.D.I.P., 1898, 1899.

[106] ESMEIN, A., *Eléments de droit constitutionnel*, Recueil Sirey, Paris, 1927-28, pp. 1 et suiv.

[107] LE FUR, LOUIS, *Précis de droit international public*, Dalloz, Paris, 1933, p. 63.

Selon Bustamente, on entendrait par souveraineté, "l'indépendance des personnes juridiques internationales et la faculté ou le droit de prendre et d'exécuter des décisions dans les matières de toute nature qui les concernent, à condition que ces décisions ne suppriment pas le droit même dont elles naissent ou sur lequel elles sont fondées".[108]

"La souveraineté, écrit Yepes, n'est autre chose que, d'une part la puissance politique qu'un état peut exercer sur un territoire déterminé à l'effet d'imposer sa volonté comme telle sur ce territoire et sur ces habitants; et d'autre part la capacité de cet état d'entrer en relations de toutes sortes avec les autres membres de la communauté juridique internationale sans qu'il ait besoin d'être représenté ou autorisé par un autre état".[109]

Même si ces définitions ne sont pas des plus exhaustives, elles manifestent bien la dégradation idéologique qui s'est opérée depuis les conceptions absolutistes de la souveraineté. Nous pouvons constater non seulement qu'il y a restriction progressive de la souveraineté mais qu'en même temps s'affirme graduellement une conception plus juste et plus adéquate.

Il est important de noter ici que le volontarisme juridique est à la source de toutes les théories de la souveraineté absolue de l'état. Toute doctrine de la souveraineté repose en définitive sur une conception du corps social et du pouvoir qui s'y exerce. En effet si l'on considère le lien social comme une relation interindividuelle, comme un simple accord des volontés associées, le bien social ne sera alors que l'expression des volontés des sujets; le lien alors existant est de type contractuel; c'est un lien formé par la rencontre des vouloirs subjectifs. La conception contractuelle ou volontariste de la société ne voit pas dans l'homme ou dans l'état, le membre d'un corps plus vaste; ce qui est primordial, c'est la volonté de sujets libres poursuivant leur bien privé. L'accord des consentements noue le lien social; la libre volonté des membres du corps social choisit ses gouvernants. D'après cette théorie, le corps politique, avant toute institution de pouvoir, est un corps libre dont la liberté s'affirme en ce fait qu'il n'a pas de supérieur. L'institution sociale n'est alors qu'un faisceau de relations individuelles, qu'une coalition de volontés privées; elle marque le point de rencontre des libres consentements; et pour la caractériser d'un mot, on dira simplement: elle est de nature contractuelle.

---

[108] BUSTAMENTE, ANTONIO SANCHEZ DE, *Droit international public*, éd. fr. t. I, Paris, 1934, p. 217-220.

[109] YEPES, J. M., *Les problèmes fondamentaux du droit des gens en Amérique*, Recueil des cours de l'Académie de droit international, t. 47, 1934, p. 33.

Comment une telle conception de la société ne conduirait-elle pas au volontarisme juridique, à la conception subjectiviste du droit et à la souveraineté absolue? On a vu comment les membres du corps social, usant de leur liberté, se donnent des gouvernants; mais on a remarqué aussi comment le corps politique affirme sa liberté en ce qu'il ne reconnaît pas de supérieur. Il faut donc voir logiquement dans la collation des pouvoirs à un prince ou aux gouvernants, un acte passé entre deux sujets de droit. La liberté est un droit subjectif de la communauté; par l'acte de sa volonté, par l'efficacité de son libre vouloir, le pouvoir est conféré, le pouvoir est transmis. La communauté doit aliéner sa liberté entre les mains d'un tiers. Alors, dira Suarez:

> Si le peuple a concédé son pouvoir au roi qui l'accepte, du fait même le roi a acquis le Dominium; donc bien que le roi le tienne du peuple par donation ou contrat, cependant il ne sera pas permis au peuple de l'enlever au roi, ni d'usurper à nouveau sa liberté. Un particulier qui a renoncé à sa liberté, et s'est vendu ou donné en servitude, ne peut ensuite à son gré se libérer de sa servitude. Ainsi en est-il, pour la même raison, de la personne morale, lorsqu'elle s'est pleinement soumise à quelque prince. Après que le peuple a conféré son pouvoir au roi, il s'en est privé; il ne peut donc s'appuyer sur ce pouvoir pour s'insurger justement contre le roi; il s'appuierait sur un pouvoir qu'il n'a pas et ce ne serait pas là le juste usage, mais l'usurpation d'un pouvoir [110].

Cette théorie est en parfaite harmonie avec la conception volontariste et subjectiviste du pouvoir.

> Le Principe sur lequel se fonde le droit public à fondement objectif est perdu de vue; la notion de bien commun cesse de jouer le rôle qui lui revient. Dès lors il ne reste plus de place que pour les théories du droit subjectif. C'est bien comme un "droit subjectif", objet de cession ou de donation qu'apparaît la puissance publique, soit qu'on la considère dans le peuple qui en est le titulaire naturel, soit qu'on l'envisage chez le souverain qui la reçoit par contrat ou donation. Rien de plus proche des transactions du droit privé à base contractuelle que la convention, le quasi-contrat ou la donation par lesquels se cède le pouvoir [111].

---

[110] SUAREZ, *Defensio fidei catholicae*, Neapoli, ex typis fibrenianis, 1872, L. III, c. 3, n. 1, pp. 189-190; Nam postquam populus suam potestatem in regem transtulit, non potest juste eadem potestate fretus suo arbitrio, seu quoties voluerit, se in libertatem vindicare. Nam si potestatem suam regi concessit, quam ille acceptavit, eo ipso rex dominium acquisivit; ergo quamvis rex habuerit a populo illud dominium per donationem, vel contractum, non ideo licebit populo dominium illud auferre nec libertatem suam iterum usurpare. Sicut particularis persona, quae suae libertati renunciavit, et se in servum vendidit, aut donavit, non potest postea suo arbitrio se a servitute eximere. Idem ergo est de persona ficta seu communitate, postquam se alicui principi plene subjecit. Item postquam populus suam potestatem regi contulit, jam se illa privavit; ergo non potest illa fretus juste in regem insurgere, quia nititur potestate, quam non habet, et ita non erit usus justus, sed usurpatio potestatis.

[111] DELOS, J. T., *La société internationale et les principes de droit public*, Pedone, Paris, 1950, p. 247.

Comment alors ne pas conclure logiquement au caractère souverain du pouvoir? Cette conclusion qui s'impose en logique, trouve sa formulation très nette dans ces lignes de Suarez: "La puissance publique est un pouvoir suprême, (suprema potestas). Un pouvoir quelconque est appelé suprême, "souverain" quand il n'a pas de supérieur; car ce mot, suprême, signifie négation d'un supérieur auquel serait tenu d'obéir celui qui est dit avoir un pouvoir suprême".[112]

Cette souveraineté suarézienne, à fondement volontariste, n'est aucunement compatible avec l'organisation d'une véritable société des états. Sous sa norme, on est amené à proclamer l'indépendance absolue de chaque état individuel. Comment alors intégrer l'état dans un organisme politique plus vaste, dans une société organique à laquelle il obéit sans rien perdre de son autorité vis-à-vis de ses nationaux. Si la puissance publique est rattachée à une volonté comme à son principe premier, comment le souverain d'un état peut-il se soumettre à une volonté supérieure? Dans une telle position, toutes les volontés étatiques, comme toutes les volontés individuelles, sont égales et ultimes.

Il faut donc accepter l'évidence de la logique et des faits: une conception absolue de la souveraineté des états est dans la ligne normale du volontarisme et du subjectivisme, et de tels principes, s'ils laissent subsister une société contractuelle des états, ne permettent aucunement l'établissement d'une véritable société organique.

Compétence et liberté des états — Société des états

En opposition directe avec les différentes théories de la souveraineté jusqu'ici mentionnées, s'élabore parallèlement la doctrine de la souveraineté entendue comme la puissance publique de l'état, fondée sur la nature du corps social et sur le bien commun transcendant et objectif dont il prend la charge.

Toute conception de la société politique influe sur la conception du droit. Cette dernière se modèle nécessairement sur l'idée que l'on a de la société et des rapports sociaux. La théorie institutionnelle ou organique, explicitée dans le chapitre précédent, soustrait le domaine du droit tout entier au volontarisme juridique; grâce à elle, la conception du droit est placée sous le signe de la finalité et du bien commun; appliquée à la société des états, elle exclut le volontarisme juridique du droit international.

---

[112] SUAREZ, *Defensio fidei catholicae*, Neapoli, ex typis fibrenianis, 1872, L. III, c. 5, n. 2, p. 200.

La philosophie traditionnelle fonde le droit sur les exigences du bien: le bien correspondant aux exigences de notre nature. Cette conception du droit a donc un fondement objectif: notre nature, ses exigences, la fin qu'elle impose. Nous avons déjà prouvé la nécessité d'une conception de l'homme pour la compréhension de l'ordre politique; nous avons explicité les exigences de sa nature et ce qu'il faut entendre par bien humain parfait, bien commun qui finalise la nature humaine. Dans ce contexte de pensée, on reconnaît que toute société politique a pour principe l'idée d'un bien social, d'un bien public, d'un bien commun. Aussi l'état est constitué par les citoyens pour leur bien commun et ce bien occupe une place centrale dans toute réalisation politique: il est le principe même de l'état.

Le principe premier de la société, disons-nous, est la fin. La véritable cause de la société, c'est le but à atteindre. La société n'existerait pas s'il n'y avait un but à l'organisation de la vie en commun. La projection du but commande la formation de la société. Dans la société politique, le bien commun se présente comme un but objectif et naturel; par la réflexion, les individus en prennent une conscience de plus en plus vive; ils se sentent nécessairement attirés par ce bien commun. La réaction s'opère: l'attraction de ce bien devient efficiente, la volonté des individus s'oriente vers la recherche de ce bien. La poursuite du bien commun est donc la cause prédéterminante qui induit les individus à se grouper, à unir leurs efforts dans une même activité conjuguée, à subordonner leurs manières de penser, de vouloir, de vivre à celles de la communauté. Lorsque le but qui se présente est le bien humain parfait, les hommes s'y sentent portés par un vouloir de nature auquel ils ne peuvent s'opposer; le bien humain parfait étant le bien commun de la nature humaine, il s'impose avec toute la rigueur d'un bien de nature. Ce bien, une fois perçu, exige la collaboration effective dans une action commune pour la recherche du même but, il réclame impérieusement l'union dans la poursuite d'un même idéal, l'entente et l'ordre dans un agir commun.

C'est là le principe de fond, le joint secret du dynamisme interne et la force potentielle qui existent en tout corps social ou politique. En effet nous sommes forcément amenés à reconnaître l'existence d'une énergie, d'une force d'action immanente au corps politique: "Le corps politique est fait d'hommes vivants et agissants, unis dans la poursuite d'un programme commun et soucieux de réaliser la vie commune. La puissance qui, inhérente au groupe, en assure la marche et le fonctionnement n'est autre chose que l'ensemble des énergies individuelles dépensées par chacun dans la poursuite du but commun".[113]

---

[113] DELOS, *J. T., La Société internationale et les principes de droit public*, Pedone, Paris, 1950, p. 161.

En synthèse, le pouvoir dans le corps politique serait donc l'énergie ou la force potentielle née de la volonté sociale du bien commun et qui, finalisée par celui-ci, impose les actes nécessaires pour l'obtention et la réalisation du bien complet de la nature humaine.

C'est cette volonté de bien commun qui, en somme, préside à l'avènement de l'état et en actionne tous les rouages:

> Il y a état, quand il y a dans le groupe conscience de certains buts sociaux naturels, et quand la poursuite collective de ces faits est effectivement voulue et réalisée. . . Désormais le groupe subsiste par soi, et s'il en est ainsi, c'est qu'il a conscience nette des fins qu'il poursuit, et qu'il trouve en lui l'énergie et le vouloir réalisateur. Tout état comporte un dynamisme sans cesse en action. Chez les gouvernants, c'est le pouvoir d'initiative et d'impérium, en vue du bien public, sans lequel il n'y aurait ni gouvernement ni administration; chez les gouvernés, c'est la force motrice qui fait agir chacun dans le sens de l'ordre et de la loi ou qui, du moins, leur fait accepter leur sujétion. Le groupe ainsi constitué a une existence autonome, il agit par lui-même et trouve en soi le principe de son action et de son gouvernement: l'idée d'une fin à poursuivre, l'énergie motrice, et la liberté dans l'exercice de cette énergie [114].

La puissance publique pour saint Thomas, est une qualité naturelle qui appartient à la multitude tout entière, à l'ensemble organique que forme le peuple; elle est le pouvoir de mouvement autonome qui lui est immanent et lui permet de s'acheminer vers ses buts naturels. "Cela exclut complètement la conception de l'autorité qui voit en celle-ci une puissance matérielle octroyée du dehors, étrangère par essence à l'organisme...".[115] "La communauté politique est, de droit naturel, le titulaire de la puissance publique, à cause de sa qualité d'organisme vivant en qui la puissance publique réside comme un pouvoir de mouvement autonome et immanent".[116]

Saint Thomas demande: A qui appartient-il d'ordonner quelque chose en vue du bien commun? et il répond: ordonner quelque chose pour le bien commun est le propre de la multitude tout entière, car ici comme en toutes choses, ordonner en vue d'une fin, revient à celui à qui la fin bénéficie.[117] Ces expressions contiennent implicitement une comparaison de la

---

[114] *Ibid.*, p. 151.

[115] TISCHLEDER, P. *Ursprung und Traeger der Staatsgewalts nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, München-Gladbach, Volkverein Verlag, 1923, p. 37.

[116] *Ibid.*, p. 87.

[117] *Summ. theol.*, I II, q. 90, a. 3: Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam quae totius multitudinis curam habet: Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis.

communauté étatique avec un organisme vivant, avec une personne maîtresse d'elle-même, à qui il appartient par essence de se diriger vers ses buts derniers, grâce à une énergie motrice immanente et autonome, une personne qui a naturellement le droit, non seulement de demander qu'un autre la conduise au but, mais de déterminer elle-même comment elle tendra à sa fin naturelle, et qui de par sa nature même, possède à l'exemple de tout organisme, la force et la capacité de tendre, en vertu d'une activité et d'une puissance propres, à sa perfection et à son achèvement personnels.[118]

Donc, selon saint Thomas, l'autorité est quelque chose d'inhérent au corps social; elle est la base sur laquelle les sociétés civiles reposent, elle est la force génératrice qui les produit et les maintient à l'existence. Ce qui fait la société civile, ce qui lui donne l'être, c'est le lien, non seulement statique, mais dynamique qui fait que tous les membres sont en convergence effective vers la réalisation du bien commun. C'est cette énergie, cette force potentielle du bien commun, qui, une fois institutionalisée, s'appelle autorité.

L'autorité ne vient donc pas de la volonté libre de l'homme; elle ne vient pas du peuple; elle vient de la nature. Quand on dit que l'autorité vient de Dieu, c'est en tant que Dieu est l'auteur de la nature. Dieu est l'auteur de la nature de l'homme, de ses tendances, de ses aptitudes, de ses besoins, lesquels demandent, nous l'avons vu, l'existence de la société civile, et celle de l'autorité, qui en est un élément constitutif. Si donc on peut dire que l'autorité est de droit divin, qu'elle vient de Dieu, il ne s'agit là nullement d'un acte particulier de la Divinité, distinct de la création, ni d'un droit autre que le droit naturel.

Victoria, fidèle commentateur de saint Thomas, affirmera que la société politique possède un pouvoir de s'administrer elle-même, que ce pouvoir existe en elle, sans intervention des volontés individuelles, avec ou contre leur gré; c'est là, chose naturelle au corps politique. La puissance publique est le pouvoir propre du corps social de se gouverner lui-même, de s'administrer et de diriger toutes ses activités et ses puissances vers le bien commun.[119]

L'autorité se définit donc en connexion avec le bien commun; plus encore, l'autorité réside dans le bien commun: elle est fondée dans le bien commun en ce que d'un côté le bien commun complète l'être de l'homme selon sa nature, de l'autre, l'autorité oriente vers ce bien commun. Il y a

---

[118] Cf. TISCHLEDER, P., *Ursprung und Traeger der Staatsgewalts nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, München-Gladbach, Volkverein Verlag, 1923, p. 87 et suiv.

[119] VITORIA, FRANCISCO DE, *De Potestate civili*, Lyon, 1587, p. 106.

rapport dynamique entre autorité et bien commun, car c'est à travers l'autorité que l'être tend vers le bien commun comme vers son complément. Autorité vient du latin *augeo* parent du grec *αυξανω*, qui signifie: faire croître, accroître, augmenter, compléter. Croissance, complément, tel est le contenu original sous-jacent du mot autorité. Et comme il est naturel qu'une croissance soit définie par son début et son terme, les dérivés de "augeo" se sont spécifiés dans ces deux directions jusqu'à signifier d'un côté, "produire, faire naître", et de l'autre, "parfaire, accroître". Dans le mot "autorité", l'étymologie fait donc découvrir un dynamisme qui produit, fait croître et parfait le lien qui unit les êtres, si bien que nous pourrions donner comme définition essentielle de l'autorité: la puissance du bien social, tendant de soi à croître jusqu'à son accomplissement.

Le bien commun est un pouvoir de fait, une force créatrice, une puissance dominatrice; c'est lui qui apporte aux personnes humaines leur complément naturel; de sorte que l'on peut soutenir justement que l'autorité est le rapport dynamique qui existe entre le bien commun et l'individu en tant que le bien commun porte l'individu à son complément.

Cette puissance publique, cette énergie qui existe dans le corps social est "une" en ce qu'elle tend à un but unique: le bien commun de la société; mais comme la société politique est un organisme, cette puissance "une" ne peut se concevoir sans une différenciation de fonctions.

C'est bien ce qu'affirme à nouveau le R. P. Delos quand il écrit: "C'est en ces termes qu'il faut poser le problème de la puissance publique. Comme tout organisme, le corps social offre des phénomènes de concentration et de différenciation. L'énergie qui assure sa cohésion interne et sa marche, immanente à tout le corps social, se concentre en certains de ses membres qui deviennent ses organes d'autorité".[120]

Plus explicitement, c'est dire que le groupe a le pouvoir de s'organiser en vue de ses fins naturelles et de s'y acheminer mais que le groupe exerce ce pouvoir par des fonctionnaires et des organes différenciés à la suite d'une organisation sociétaire. Les gouvernants et les participants à la vie politique sont donc des ministres du groupe en vue du bien commun. Le gouvernement a l'autorité en tant qu'il incarne, dans la limite de sa compétence, le bien commun transcendant aux individus. "Le pouvoir ne s'exerce aucunement comme un droit subjectif de puissance publique

---

[120] DELOS, *J. T., La société internationale et les principes de droit public,* Pedone, Paris, 1950, p. 162.

mais comme une fonction accomplie par un instrument au service des fins que doit poursuivre le corps social".[121]

L'idée d'une souveraineté telle que l'a entendue la période moderne est donc tout à fait étrangère à la conception organique de la société et du pouvoir; le pouvoir est immanent au corps politique et il est exercé à tout moment en vue du bien commun d'où il tire son autorité et sa force obligatoire. Le droit n'est jamais l'expression d'une volonté subjective et souveraine, mais toujours l'exigence du bien commun.

On ne peut donc parler de souveraineté du pouvoir sans entendre la compétence qui lui est dévolue et dont le domaine est déterminé par son but: le bien commun. L'étendue du pouvoir est mesurée par la fin qu'il doit servir, c'est-à-dire, le bien commun; celui-ci marque les limites de son action. Partant, toute injonction de l'autorité politique allant à l'encontre de ce bien commun est dépourvue de validité. A ces limites fixées globalement selon les exigences du bien commun, se joignent encore d'autres principes qui restreignent l'amplitude du pouvoir: c'est que l'autorité publique est limitée par les droits naturels de la personne humaine, de la famille et des autres groupements. Ces droits doivent demeurer, vis-à-vis de la collectivité, hors de toute atteinte qui tendrait à les négliger, à les nier ou à les abolir. En conséquence, on peut dire en une formule qui tient compte de tous ces droits que la compétence de l'état est déterminée par les exigences du bien commun de ses membres.

L'état comme corps social organisé doit toutefois posséder la liberté requise pour la réalisation de sa fin. C'est à cette liberté du corps politique que se ramène la souveraineté de l'état. L'état n'est pas libre vis-à-vis du bien commun, fin de ses actes, mais il jouit de la liberté par rapport aux moyens de réaliser ce bien commun. "Non seulement, en effet, l'idée générale de bien commun humain subit, dans le cas de chaque groupe particulier, du fait de son incorporation à un milieu historique donné, des déterminations concrètes qui le particularisent et qui dépendent en partie de la volonté humaine mais les moyens d'atteindre ce bien, institutions, organes, lois, etc... sont l'oeuvre de la libre décision de la volonté collective du corps social".[122]

---

[121] *Ibid.*, p. 168-169.

Cf. VITORIA, FRANCISCO DE, *De potestate Civili*, Lyon, 1587, p. 112: "Constituta est enim in Republica omnibus etiam civibus potestas seipsum administrandi, in quo officio civiles reges constituti sunt."

[122] DELOS, J. T., *Essai sur l'ordre politique national et international*, Dalloz, Paris, 1947, p. 26-27.

Un corps social et politique possède donc l'authentique liberté de choisir lui-même la loi interne de son organisation et la ligne politique extérieure conforme à ses buts.

Le philosophe contemporain déjà cité, Delos, au cours de son étude sur "La société internationale et les principes de droit public" énonce l'affirmation catégorique de cette double liberté du corps social quand il dit: "Ainsi la *souveraineté nationale* est un pouvoir, immanent au corps politique et organiquement exercé par lui, d'arrêter lui-même les formes d'organisation et la politique les meilleures en vue du but social: et la *souveraineté interne* de l'état... est le même pouvoir s'exerçant cette fois sur les individus et sur les groupes subordonnés".[123]

L'état, comme nous l'avons expliqué, a une fin immédiate qui est l'établissement des conditions sociales favorables à l'épanouissement de ses membres et dans ce domaine, en regard du bien commun, l'état jouit de la saine liberté et de l'autonomie complète. Il est indépendant parce qu'il constitue un organisme complet, mais cela n'empêche pas qu'il doive user de sa liberté de personne morale pour poursuivre les buts que lui impose la nature.

Par ailleurs il ne faut pas perdre de vue la fin médiate de la société politique, le bien humain parfait; cette fin impose aux états d'entrer dans une société organique plus vaste: la société des états. Cette société à son tour, a sa fin immédiate dictée par les exigences du bien parfait; exigences du bien parfait qui sont à la fois et l'ensemble des moyens objectifs communs internationaux offerts à tous les états, et l'ensemble des conditions sociales et publiques nécessaires à chaque état pour l'accomplissement de sa fonction.

Nous avons déjà suffisamment insisté sur la naturelle sociabilité des états pour nous dispenser d'y revenir. En conséquence on rappelle que les états ne sont pas libres de coopérer au bien commun international; c'est une exigence fondamentale de leur fin propre et de leur fin médiate, le bien humain parfait. Toutefois, si la sociabilité contraint les états à instituer une société des états, il reste que les moyens aptes à réaliser la vie sociétaire, les modes d'organisations, les institutions politiques et juridiques internationales sont laissés à leur libre choix. En d'autres termes, cette liberté porte sur les moyens propres à réaliser une fin qui, elle, n'est pas objet de liberté.

---

[123] DELOS, J. T., *La société internationale et les principes de droit public*, Pedone, Paris, 1950, pp. 303, 304.

L'état est soumis, dans la société internationale, aux exigences du bien commun international; toutefois ces exigences ne sont pas arbitraires; il y a dans la société des états, un ordre objectif, qui s'impose, tout comme dans les sociétés politiques particulières, et de même que les individus et les groupes ne sont pas absorbés par l'état, ainsi dans la société internationale, les états particuliers gardent leur saine liberté.

Pour élaborer maintenant un jugement d'ensemble, on dira que:

> La doctrine classique de la souveraineté absolue détruit l'organisation internationale, parce qu'elle en supprime le fondement objectif, la notion d'un bien commun, naturel, immanent et transcendant, qui marque aux Etats associés leur but et leur finalité. Son erreur est de voir dans la liberté un pouvoir d'autonomie inconditionnée, au-dessus de laquelle elle ne laisse plus planer le principe objectif, d'obligation. Notre doctrine au contraire donne au droit international un fondement objectif, le bien commun. Il est l'idée-mère de la société internationale, il fournit le principe de son organisation. Obligation et liberté s'accordent. L'obligation vient de l'objet, elle est dans le but; la liberté est dans le sujet, elle est le mode d'action par lequel la personne morale se porte vers sa fin obligatoire. La liberté est bien un droit subjectif, mais elle ne se comprend et ne s'exerce qu'en vue d'une fin, principe objectif qui domine les volontés, qui leur est supérieur, et qui fonde l'obligation et le droit. Par là, la vie internationale est délivrée de l'idée périmée de souveraineté externe, au sens absolu de la théorie classique. L'état garde son autorité "souveraine" sur ses sujets mais il en conforme les manifestations et les ordres aux exigences du bien international. Il jouit dans la vie internationale des "libertés publiques" qui sont l'apanage de toutes les personnes conscientes et libres, politiquement organisées. La communauté internationale est un corps politique organique, composé d'êtres libres — les états — qui gèrent eux-mêmes leurs intérêts sociaux [124].

La doctrine de la prétendue souveraineté externe reposait sur une fausse notion de la liberté et du droit. Elle voyait dans la liberté, l'autonomie inconditionnée d'une volonté; dans le droit, elle voyait la simple expression de la liberté. En réalité, psychologiquement et moralement la liberté est dominée par un but... Le droit n'exprime point les décisions d'une liberté, mais les exigences d'un but, il n'est point subjectif mais objectif.

Le parallèle établi nous donne une réponse non équivoque à l'actif de la conception organique de la société des états: seule cette position rend possible l'établissement d'une véritable société des états; seule elle peut permettre la réalisation du bien commun international et l'obtention par l'humanité du bien humain parfait.

Richard BROSSEAU, s. s.
professeur de théologie dogmatique à l'Université de Montréal.

---

[124] *Ibid.*, pp. 319-320.

Obéissance à l'autorité civile

Le mot obéissance, lorsqu'on l'entend, provoque chez nous diverses résonances, il atteint des fibres qui vibrent différemment. Il suscite en nous une sorte de nostalgie, un secret et profond désir de faire ancrer en nos vies ce vocable que l'on sent collé à notre être et comme inhérent à notre nature. Mais, en même temps, il provoque un sursaut d'instincts rebelles lui donnant un visage d'intrus au regard de la liberté, de l'égoïsme et des passions. Signe de contradiction, il vaut donc d'être examiné de près pour bien comprendre ce qui le rend à la fois si attirant, si attachant, et pourtant aussi si répulsif. Car, qui n'a pas senti en lui-même cet aimant, cette force inconsciente qui nous appelle au dévouement de l'obéissance, mais qui pourtant, devant les abnégations qu'elle exige, n'a pas aussi vu sombrer ces merveilleuses inspirations dans l'égocentrisme rétif.

I — Nature de cette obéissance

Obéir vient du mot latin "obedire" qui signifie être soumis, se plier à, fusion de "ab-audire" qui exprime l'action d'entendre l'opposé, d'écouter ce qui vient de devant. Dans nos langues modernes, le sens est devenu: être soumis, suivre la guidée de quelque chose ou de quelqu'un. L'obéissance, elle, est l'action exprimée par le verbe, l'acte de soumission, qui devient une inclination à exécuter des ordres, une habitude stable à obtempérer aux directives et aux positions même naturelles des forces supérieures. Dans le vocabulaire théologique, le mot sert à définir une vertu, une qualité stable perfectionnant l'opération de la volonté, lui donnant une inclination spontanée et acceptée, à la fois, à faire la volonté de Dieu et à suivre ses commandements.

L'obéissance est donc une vertu générale en tant qu'elle exprime l'exécution, pour un motif quelconque, de ce que Dieu nous demande de faire ou que la vertu nous incite à exécuter. Dans ce sens, l'obéissance se rencontre dans chaque vertu, elle est cette disposition que la vertu elle-même amène et qui lui donne l'aisance de produire d'une façon stable son acte. Elle se rattache au précepte et à la vertu, comme une simple conséquence, et ainsi suit l'opération de la vertu. Elle entre, en ce sens,

dans la définition même de la vertu; car "selon qu'elle se rattache au précepte et au bien de la vertu en cela que le bien produit en est le résultat, (l'obéissance) est conséquente à toutes les vertus".[1] Cet aspect de l'obéissance, quoique très important, n'est pas celui qui nous occupe, en premier lieu, ici.

L'obéissance que nous avons à étudier comme conséquence des vertus de piété et d'observance est l'obéissance au sens formel et strict. On peut la définir: "vertu inclinant la volonté à accomplir le précepte du supérieur partant du motif de satisfaire au précepte, parce qu'il est bon d'obéir au supérieur qui commande".[2] Nous n'avons plus là une vertu générale, répondant à une disposition tout aussi générale et qu'on retrouve dans chaque vertu, mais une vertu bien spéciale ayant un objet spécial et propre.

Cet objet de l'obéissance, vertu spéciale, est le précepte, le commandement, la volonté du supérieur comme tels. Ce que l'obéissance regarde alors, ce n'est plus l'exécution ou la non-exécution de tout ce qui est commandé, mais le caractère formel d'ordre à exécuter. On doit alors avoir, en accomplissant les actes de telle ou telle vertu, l'intention d'obtempérer à un ordre, d'accomplir la volonté divine et celle de l'autorité qui représente Dieu. Car "la volonté divine est la règle première (de nos actions); toutes les volontés raisonnables sont réglées par elle, mais plus ou moins immédiatement, selon l'ordre établi par Dieu. Ainsi, parmi les hommes, la volonté de celui qui commande peut être considérée comme la règle seconde de la volonté de celui qui obéit".[3] Le précepte ou l'ordre du supérieur comme tel, formellement précepte, étant un objet bien spécial, l'obéissance qui s'y applique sera une vertu spéciale, aussi. Le fait d'être attentif et soumis aux velléités ou aux diverses intentions du supérieur n'est pas de l'obéissance proprement dite. C'est l'obéissance poussée à un degré plus parfait, à une perfection plus complète. Mais pour faire acte d'obéissance, il suffit d'accomplir et d'exécuter les ordres formels de celui qui a autorité.

Et cet objet se présente comme une obligation, comme un dû. Dieu étant règle prochaine de notre activité volontaire, et l'autorité, règle seconde, ils ont droit et un droit réel à notre obéissance, dès qu'ils nous commandent quelque chose. Dieu possède ce droit comme créateur de notre être, l'autorité humaine, comme participant à l'autorité souveraine et divine. Cet objet de l'obéissance prend donc figure de dette, non pas

---

1 S. THOMAS, *Comm.*, 3 *Lib.*, *Senten.*, d., 33, q., 3, a., 4, sol., 3, ad lum.

2 B. H. MERKELBACH, o.p., *Summa Theol.*, *Moralis*, t. 2, no 839.

3 S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II II., 104, 1, ad 2um.

d'une dette morale, comme si le créancier n'y avait pas un droit parfait, mais bien d'une dette légale, d'un dû réel correspondant à un droit parfait et strict, relevant d'une loi positive, dont le 4e commandement est l'expression authentique.

Par là, nous voyons que l'obéissance se rattache à la vertu de justice qui, sommairement, est la vertu par laquelle on rend à chacun son dû. Mais comme le fait remarquer saint Thomas, la justice s'entend d'une double façon: à proprement parler et communément. A proprement parler, la vertu de justice n'existe qu'entre gens ayant un droit égal vis-à-vis de la chose en litige. La justice, ainsi entendue, parfait un équilibre, d'une part le créancier a droit à la chose due et le débiteur peut la lui rendre parfaitement, d'autre part, suivant une certaine égalité. Il s'agit de la justice stricte, comme l'est la justice commutative.

Une autre justice, communément appelée, dira saint Thomas, "est celle par laquelle le maître rend au serviteur ce qui lui revient, ou vice-versa, et ainsi des autres cas, parce que de cette façon l'égalité n'est pas requise — la justice spéciale étant prise dans ce sens, l'obéissance fait partie de la justice, parce qu'elle fait rendre au supérieur ce que l'inférieur lui doit".[4]

A côté de la justice proprement dite, on a donc des vertus annexes, des parties potentielles de la justice. Comme la justice rend un dû et établit une égalité, ainsi que le dit le Docteur Angélique, à la question 80, de la II-IIae, ces parties potentielles seront des vertus qui ordonnent à autrui, mais qui présentent une carence, une déficience par rapport à l'une ou l'autre de ces deux conditions: les caractères soit d'égalité, soit de dette.

L'obéissance s'acquitte d'une dette réelle et légale envers l'autorité qui a un droit strict à voir ses ordres suivis, mais elle n'établit pas une égalité parfaite. Comme pour la piété, l'observance et le respect, l'obéissance demeure en deçà de la proportion. Nous savons que par les autres vertus potentielles de la justice, nous ne pouvons pas rendre ni à Dieu, ni aux parents, ni à la patrie, ni aux supérieurs la dette que nous avons contractée envers eux. De la même façon, ce que nous pouvons rendre aux supérieurs par l'obéissance ne peut égaler ce que nous leur devons comme règle seconde de nos opérations, comme principes directeurs de notre activité en cherche de bien et de bien commun. L'obéissance est donc une vertu spéciale, partie potentielle de la justice.

Nous savons l'authenticité du droit de celui qui commande à être obéi. Rappelons seulement que la loi naturelle, expression de la loi

[4] *Comm., in Lib. 2 Senten.*, d., 44, q., 2, a., 1, sol.

divine inscrite au coeur de l'homme, et la loi positive du Décalogue confèrent ce droit aux supérieurs et ce devoir aux inférieurs. Le quatrième commandement inclut les autres autorités secondaires ou subséquentes. Telle est la volonté divine, et si nous ne sommes pas toujours forcés de vouloir ce que Dieu veut, nous ne pouvons pas ne pas vouloir ce qu'Il veut que nous voulions et qu'Il nous indique par ses commandements.

L'obéissance n'est pas par soi et avant tout une école de renoncement. Elle est, par elle-même et de par notre nature, une vertu sociale. Elle répond à l'ordre du gouvernement divin, dominé par la loi de communication des pouvoirs et dont nous trouvons l'application dans notre vie humaine. Elle fait suite à cette loi divine de dépendance conditionnant toute notre vie et toute notre activité sur terre et suivant laquelle tout être est dépendant et lié à la société. L'homme, où qu'il soit, a besoin d'être actué, de se mouvoir sous la guidée efficace de causes plus hautes et de se trouver finalement sous l'influx divin, cause première. L'obéissance nous fait respecter ces conditions providentielles de notre nature créée sociétaire.

Et c'est pourquoi saint Thomas l'étudie dans le traité de la justice. Ce n'est que par surcroît et par à côté qu'elle entre dans l'ascèse. De sa nature l'obéissance rend une dette à autrui en vue de la réalisation d'un ordre social conforme à l'orientation divine. Car,

> elle a pour but d'insérer l'individu dans la collaboration à un ordre qui le dépasse. Et la signification première de cet ordre, qui, comme tout ordre, est commun à un ensemble plus ou moins universel, n'est pas que les volontés particulières soient contrariées, encore qu'elles le soient souvent, elle est que l'oeuvre commune soit faite, soit bien faite, sous la direction de l'autorité, de telle sorte que le groupe réalise son bien commun et permette par le fait même à chacun de ses membres de mieux atteindre sa propre fin [5].

Elle n'est donc pas une vertu accessoire, mais une vertu nécessaire à la collaboration humaine, une vertu de bien commun. En dire la nécessité, c'est en dire l'importance que Dieu y attache et quelle part elle doit avoir et dans la cité et dans notre vie vertueuse. Elle a cette nécessité des moyens vis-à-vis de la fin.

Car l'obéissance ne saurait être une fin en elle-même, elle n'est qu'un moyen, si grande qu'elle soit. Car il est aussi vrai qu'on obéit pour faire son salut, par intégrité morale et non pour le plaisir et le but d'obéir, que l'on mange pour vivre, mais qu'on ne vit pas pour manger, comme aussi l'aigle vole pour vivre, mais ne vit pas pour le simple plaisir de voler. Exagérer l'importance de l'obéissance et en faire le but de sa vie peut

[5] M.-M. LABOURDETTE, o.p., *La vertu d'obéissance selon saint Thomas*, *RT* 57 (1957), 632.

devenir une erreur, comme l'est le fait de la mépriser. Dieu nous commande d'obéir, parce que dans notre état de dépendance et d'interdépendance nous devons suivre l'ordre divin établi dans le monde, mais c'est là un moyen d'arriver à l'éternité, non l'éternité.

L'obéissance est donc une vertu morale, nous donnant une constante volonté à suivre ceux qui sont constitués en autorité, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils y aient droit, en prenant pour motif la satisfaction au précepte comme tel. Mais, comme l'adhésion ou l'acceptation de ce devoir d'obéissance se fait dans la volonté, éclairée par la raison, il est bon de se demander si l'acte intérieur doit correspondre à l'acte extérieur de la vertu. Or, il est d'ores et déjà établi que l'objet de l'obéissance est un précepte, donc extérieur à la volonté et émane d'une volonté extérieure. L'autonomie de la volonté propre ne peut donc être touchée. On peut forcer l'obéissance de l'extérieur, pousser à un acte extérieur d'obéissance, nulle volonté, sauf la volonté providentielle, ne peut forcer le sanctuaire inviolable de notre vouloir. On traduit parfois le fait en disant qu'on peut être forcé à obéir, jamais à accepter d'obéir.

C'est dire que l'acte intérieur n'est pas nécessairement soumis aux autorités. Pour les actes extérieurs ou même occultes "per accidens", nous pouvons la plupart du temps être forcés à nous soumettre. Non pour les actes purement intérieurs. Mais, dans l'un comme l'autre cas, nous n'avons plus d'obéissance, car il faut que la soumission soit acceptée et voulue. L'acte intérieur, encore plus que l'acte extérieur, doit en conséquence concourir à la perfection de l'obéissance. Il lui faut cette participation intérieure, cette acceptation, ce vouloir intime sans quoi, nous aurons bien un acte extérieur, qui sera un genre d'esclavage, de coaction, mais jamais de l'obéissance.

Pour faire acte d'obéissance, c'est donc assez d'une promptitude de vouloir à se soumettre à qui y a droit, mais encore faut-il que cette promptitude, plus intérieure qu'extérieure chez un être intelligent, s'y trouve. Car c'est là l'objet propre et par soi de l'obéissance. Tout le reste, quoique l'on commande, est accidentel et consécutif à l'acte propre de l'obéissance.

Une fois acceptée cette adhésion de la volonté, s'il ne peut pas y avoir plus d'une espèce d'obéissance, on peut, par contre, trouver plusieurs degrés d'obéissance. "On n'obéit pas toujours à la loi selon la perfection de bonté qui convient à la vertu; on n'agit parfois que par crainte du châtiment; parfois aussi par le seul motif de la raison, ce qui est un certain principe de vertu".[6] *La Lettre sur l'obéissance* de saint Ignace[7]

[6] S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II II, 104, 2, ad 4um.

[7] S. IGNACE DE LOYOLA, *Monumenta Historica Societatis Jesu*, Lettre 3304, pp. 672-678.

serait, ici, à citer au complet, car nul mieux que lui n'a montré ces degrés d'obéissance. Il nous suffira de donner un bref résumé de sa division.

Pour lui, on le sait, l'obéissance se rencontre sous trois degrés différents, ou si l'on préfère sous une triple intensité. Il existe une obéissance extérieure qui consiste dans la soumission externe de notre activité à l'autorité. Il va sans dire que cette soumission n'est pas extérieure, car autrement l'obéissance perdrait de sa rationabilité. Mais elle est surtout extérieure. Elle a une valeur réelle, mais demeure le degré le moins admirable de l'obéissance.

Le deuxième degré apporte une soumission de la volonté. Celle-ci est plus intérieure, plus parfaite. Elle réalise vraiment l'identité des vouloirs qui amène la vraie concorde et l'amitié à laquelle doit tendre et l'obéissance et le commandement.

Enfin, sous un troisième aspect, l'obéissance exige la soumission du jugement. L'obéissance, ici, est totale. C'est aussi la plus admirable et la plus efficace des intensités de l'obéissance. Beaucoup l'ont mal comprise et en font une abdication irraisonnable du jugement. Loin de là, elle est une intelligence lumineuse, d'une intelligence céleste qui comprend et accepte l'ordre divin. Mais ce degré de l'obéissance, par sa perfection, par son absolu nous semble de conseil et non de précepte. Cette obéissance est surérogatoire et transfigurée à l'image de celle du Sauveur.

Il demeure, que pour posséder la vertu d'obéissance il suffit de la promptitude de la volonté à se soumettre à qui commande et à ce qu'il ordonne. C'est dans cette optique que, dans la IIe IIae, qu., 104, art. 5, ad 3um., comme dans les Sentences, saint Thomas avait divisé l'obéissance en importune, imparfaite et parfaite:

> L'obéissance peut revêtir un triple aspect, savoir: importune, imparfaite et parfaite. On a obéissance indiscrète (importune), qui ne devrait d'ailleurs pas se nommer obéissance, lorsque quelqu'un obéit dans les choses qui vont à l'encontre des règles de la loi divine, qu'on est tenu d'observer sans faute; ou, même lorsqu'on obéit en des choses contraires à une promulgation connue, excepté le cas d'exemption d'une autorité supérieure, et à une telle obéissance personne n'est tenu, au contraire, tous sont tenus de ne pas la pratiquer. L'obéissance imparfaite, elle, suffisante au salut, est celle qui observe ce qui a été promis et rien d'autre. . . L'obéissance parfaite est celle suivant laquelle le sujet obéit tout simplement à tout ce qui n'est pas contraire à la loi divine ou à une ordonnance connue [8].

On voit ainsi que seule l'obéissance, dite imparfaite, est nécessaire et suffisante au salut. Même lorsqu'il s'agit de la vertu à son état de per-

---

[8] *Comm., in Lib.,* II *Senten.,* d., 44, q., 2, a., 3, sol.

fection, le Docteur Angélique ne pose pas la soumission du jugement comme telle. Il y a cependant dans l'obéissance parfaite une certaine soumission de jugement, mais saint Thomas n'y a pas appuyé autant que l'a fait saint Ignace. Pour le premier comme pour le second, l'obéissance parfaite est de conseil, et non plus de nécessité, mais il ne lui a pas mis cette étiquette que pose le second, et qui, mal comprise, peut donner à l'obéissance une figure de nécessité de fin et non plus de moyen, et partant, la dénaturer.

Enfin, l'obéissance doit posséder des qualités qui répondent à sa nature et la font ce qu'elle est. Elle doit d'abord être ordonnée. Nous entendons par là qu'elle doit être en conformité avec la moralité, avec la raison pratique, puisque éviter le mal et obéir sont oeuvres de vertu. Autrement, la paresse et le doute pourraient s'emparer de nous et nous faire perdre le mérite de nos actes obéissants.

Une deuxième qualité sera la promptitude. L'obéissance prompte ne diffère pas inutilement, elle ne tergiverse pas. Au contraire, elle accomplit immédiatement le précepte et ce qu'il prescrit. Il y a une promptitude innée à la vertu, inhérente à son essence. Mais l'obéissance doit posséder cette qualité à un degré encore supérieur car elle marque mieux l'adhésion de la volonté au bien.

Elle doit, de plus, être parfaite, non pas ici de cette perfection qui nous fait suivre non seulement les ordres mais les désirs et les intentions du supérieur, mais une acceptation du précepte telle qu'on obtempère non seulement à ce qui est commandé, mais aussi de la façon commandée.

Enfin, la quatrième et dernière qualité de l'obéissance est d'être capable de distinction. L'obéissance ne serait plus une vertu si l'on obéissait à n'importe qui et en n'importe quoi, car autrement on obéirait parfois en de mauvaises choses, ce que ne peut faire la vertu. Il faut que l'obéissance soit capable de juger, de distinguer à qui et en quoi elle se doit d'obéir.[9]

Nous pouvons donc, avec ces éléments essentiels sur la vertu d'obéissance, en donner une définition complète. L'obéissance, est par conséquent, une vertu morale, partie potentielle de la justice, qui nous donne une constance de volonté à suivre, comme un dû, les préceptes honnêtes des supérieurs légitimes, et cela avec discernement, promptitude, et le plus parfaitement possible.

---

9 Voir SAINT THOMAS, *In Evang., Matthaei*, c., 1, 6, *in fine*.

II — L'objet de l'obéissance à l'autorité civile

Lorsque saint Paul disait aux Colossiens, 3, 22: "Obéissez en tout à vos maîtres d'ici-bas, non d'une obéissance tout extérieure qui cherche à plaire aux hommes, mais en simplicité de coeur, par crainte du Maître", c'est tout l'objet de l'obéissance qu'il donnait. Mais une telle assertion suppose des connaissances antérieures. Ce serait trop simplifier la vertu d'obéissance, dont les ramifications s'étendent à toute la vie morale, que de dire: "Il faut obéir en tout".

L'objet premier et par soi de l'obéissance c'est le précepte de l'autorité, en tant même que précepte. Nous voyons donc, dès à présent, que l'obéissant applique sa volonté, non tant au précepte comme prescrivant ceci ou cela, mais qu'il l'accomplit parce qu'il est un précepte, en somme il acquiesce à ce troisième acte de la raison pratique qu'on appelle le commandement. Et c'est proprement tout ce qui n'est pas conseil qui entre dans la notion de précepte et que l'homme soumis entend suivre d'une volonté libre. La source de son obligation n'est autre que celle qui découle des commandements de la loi naturelle.

Ce n'est donc plus une échelle variable comme c'est le cas du respect, mais, au contraire, une disposition excessivement précise. L'objet formel de l'obéissance est le précepte du supérieur légitime, formulé ou tacite, même. Car saint Thomas faisait remarquer: "la volonté du supé- et l'obéissance qui dès lors qu'elle a conscience de cette volonté, l'accomplit sans même attendre qu'elle soit exprimée, se montre par là d'autant plus empressée".[10] D'ordinaire, les préceptes sont formulés par les lois, ces ordonnances de la raison pratique, faites par ceux qui ont autorité, en vue du bien commun. Pour en voir l'extension, on devra jeter un rapide regard sur la loi.

Nous y apprendrons, en effet, que la loi naturelle soumet notre raison et notre conduite à l'ordre établi par Dieu dans l'univers. Elle nous pousse à nous appliquer à acquérir les vertus qui nous donneront cette facilité à suivre la droite raison. Elle défend par là tout ce qui peut nuire à l'ordonnance rationnelle de nos vies. Elle commande au contraire tous les actes vertueux qui sont nécessaires à notre intégration dans l'univers ordonné par la Providence.

Mais tous les actes conformes à la raison ne sont pas, d'une façon ordinaire, impérés par la loi naturelle, sous la simple raison qu'ils y sont conformes. Certaines choses très bonnes et recommandées dans une certaine société, peuvent ne plus l'être ailleurs. La prudence des autorités

---

[10] *Sum., Theol.*, II II, 104, 2.

aura à choisir. Ce sera le rôle des supérieurs de voir si ce qui est bien pour un individu ne peut pas tourner au détriment du bien commun. Dans la société civile, ce devoir revient aux pouvoirs publics. Et, lorsque l'autorité impose au groupe telle restriction ou détermine telle ordonnance, ce qui pouvait être avant indifférent, devient alors obligation de fait. Et son caractère obligatoire lui vient des lois naturelle et divine elles-mêmes, comme le faisait remarquer saint Thomas: "Comme le dit saint Paul (Rom., XIII) "Toute puissance humaine vient de Dieu, et partant celui qui résiste au pouvoir", dans les choses qui relèvent de ce pouvoir, "résiste à l'ordre même de Dieu". De ce chef, il devient coupable en conscience".[11]

Toute loi positive n'est autre chose qu'un acte de raison, de cette raison qui doit être en conformité avec la loi naturelle et la loi éternelle. La loi positive doit, partant, leur être conforme. Son pouvoir lui vient de ces deux lois, car l'homme ne peut commander à un autre homme qu'au nom de Dieu et que pour lui permettre de suivre la raison et l'ordre naturel — c'est par là qu'on jugera la loi, car,

> les lois que portent les hommes sont justes ou injustes. Si elles sont justes, elles tiennent leur force d'obligation, au for de la conscience, de la loi éternelle, dont elles dérivent, selon ces mots du Livre des Proverbes [8]: "C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs décrètent des choses justes." Par ailleurs, on dit que les lois sont justes, soit en raison de leur but, quand elles sont ordonnées au bien commun, soit en fonction de leur auteur, lorsque la loi portée n'excède pas le pouvoir de celui qui la porte, soit en raison de leur teneur, quand les charges sont réparties entre le sujets d'après une égalité de proportion, et en vue du bien général [12].

C'est donc dire que les lois sont injustes de deux façons, soit qu'elles pèchent contre l'une ou l'autre des trois conditions précitées, dans leur but, ou leur auteur, ou leur teneur, soit qu'elles aillent contre la loi divine. On voit, dès lors, qu'une précision doit être apportée au mot de saint Paul: "Obéissez en tout".

En effet, à le prendre au pied de la lettre, on risquerait d'obéir ainsi à quelque chose d'inique, lorsque la loi est injuste. L'obéissance au précepte doit se faire aux termes de la loi et de la loi juste. Une seule exception peut nous pousser à exécuter un ordre injuste, à la condition toutefois qu'il n'aille pas formellement contre la loi divine, et c'est le cas où notre désobéissance entraînerait un plus grand mal et causerait un plus grand tort à toute la communauté. Il faut alors dire que:

---

[11] *Sum., Theol.*, I II, 96, 6, ad 2um.

[12] S. THOMAS, *Sum., Theol.*, I II, 96, 4.

> Bien mieux, la loi fût-elle injuste, on est encore tenu en conscience d'y obéir, dès qu'elle ne commande rien de mal, dans le cas où la désobéissance causerait du scandale ou exposerait à de graves perturbations; car en ce cas le bien commun est toujours engagé, quoique d'une autre manière. Ce n'est pas alors à la loi injuste qu'on obéit, c'est à la loi de l'amour mutuel et à l'amour du bien public, que nous refusons de troubler pour l'intérêt de notre personne. Nous nous devons à lui: dès qu'il est en question, notre conscience doit plaider sa cause [13].

Il ne faut donc jamais oublier la solidarité qui nous unit au tout. Car il faut se souvenir que l'obéissance n'entend pas, plus que la loi, nous rendre soumis uniquement à ce que nous aimons. Il va sans dire que si le précepte est agréable et entre dans nos vues, l'obéissance en est facilitée. Cette expression d'une volonté qui n'est pas nôtre, mais que la nôtre doit s'empresser d'exécuter peut très bien, pour des motifs divers, nous être antipathique. La loi n'en est pas infirmée pour autant. Nous lui devons obéissance aux conditions que nous savons. Bien plus notre obéissance s'en trouve grandie et perfectionnée, parce que dans un précepte agréable la volonté propre semble plutôt satisfaire ses goûts que se soumettre.

Or ce n'est pas là le but de l'obéissance. Il va sans dire qu'on ne mesure pas le mérite à la difficulté, le mérite n'est pas plus grand parce que la difficulté que vainc l'obéissance est plus grande. Le mérite se prend du degré d'amour et d'acceptation. Alors, plus une loi nous paraît répugnante, plus notre obéissance sera parfaite si elle l'accepte librement et volontairement parce qu'alors il lui aura fallu plus d'amour, plus d'abnégation de la volonté propre pour s'y prêter. La loi ne nous ordonne pas d'aimer ce que nous faisons, elle nous ordonne de faire même ce que nous n'aimons pas. L'obéissance qui a pour mission de nous faire suivre la loi, ne pourra pas non plus nous forcer à aimer ce que nous n'aimons pas, mais elle nous poussera à obéir, — et c'est là ce qu'elle aime, — même en ce que nous n'aimons pas et que nous n'aimerons jamais. Et alors:

> Le privilège de l'obéissance et sa supériorité sur tant d'autres vertus morales lui viennent précisément de son affinité toute spéciale avec la charité. Elle réalise le idem velle, idem nolle de l'amitié, lorsque l'ami que l'on aime n'est pas égal mais supérieur. C'est pourquoi il ne peut y avoir de charité envers Dieu, notre ami, sans obéissance. "Si vous m'aimez, observez mes commandements [14].

La loi n'a donc pas à commander ce qui nous plaît, sa tâche est de préciser ce qui est le mieux pour toute la communauté. L'obéissance doit

---

[13] R. P. SERTILLANGES, *La Philosophie des lois*, p. 62.

[14] A. M. HENRY, o.p., *Obéissance commune et obéissance religieuse*. *VSS* XXI (1953), 272-273.

s'en souvenir, puisqu'elle est la vertu qui nous soumet aux autorités, en tant même qu'autorités ayant le droit de nous commander. Pour que l'ordre existe il faut qu'on admette la nécessité naturelle de vivre dans une société où il existe des autorités et des sujets. La société est impossible si on n'accepte pas une bonne fois et pour toujours que les gouvernants gouvernent et que les sujets obéissent. L'idée du peuple-roi mène au chaos. Il est utopique de croire que la foule des hommes, prise par des intérêts égoïstes, peut tout diriger. Il faut une juste vertu d'humilité pour admettre que les autres ont plus raison que soi. Et lorsqu'on possède cette humilité, on est capable d'obéir. Dans une société où tout le monde se croit supérieur au reste, aucune unité n'est possible. C'est ce qui arriverait d'ailleurs s'il n'y avait pas d'autorité. Celle-ci est là pour décider pour tous, elle possède les facteurs capables de mesurer toute la valeur d'une loi, ce que la foule n'a pas. Il faut se résoudre à lui laisser poursuivre son oeuvre, si on veut vraiment arriver à un bien commun.

Cela ne signifie pas que l'autorité choisira toujours ce qui est le mieux et le meilleur. Celui qui commande ne pense pas toujours à ce qu'il y a de mieux. Il peut, parfois, être très utile à la société d'aider l'autorité à trouver le meilleur, cela avec tout le respect qui lui est dû. Mais lorsqu'il s'agit d'obéissance, l'acte de l'homme soumis n'est plus de diriger c'est de suivre l'ordre et non sa volonté propre. L'obéissant n'a pas charge du bien commun, il n'a qu'à y concourir par son acceptation de la loi. Et blâmer l'autorité de ne pas toujours voir ce qu'il y a de mieux ou de ne pas tout prévoir indique un jugement manquant de maturité et certes incapable lui, d'autorité. Car:

> La sagesse d'aucun homme n'est si grande qu'il puisse envisager tous les cas particuliers; et c'est pourquoi il ne peut pas exprimer d'une façon suffisante tout ce qui conviendrait au but qu'il propose. A supposer même qu'un législateur puisse envisager tous les cas, il ne faudrait pas qu'il les exprimât dans le but d'éviter toute incertitude; il devrait plutôt porter la loi selon ce qui arrive dans la plupart des cas [15].

Bien plus, la loi n'a même pas à réprimer tous les vices. L'idéal de la vie humaine est que tous les hommes soient vertueux et sans péchés. Le Christ est venu sur terre nous montrer la voie qui mène à la perfection et la grâce divine ne cesse de nous y exhorter. Mais Dieu, dans sa haine du péché, n'a pas voulu la destruction du pécheur. L'homme étant libre, sa justification et son salut restent volontaires. Dieu n'a jamais forcé l'homme, même s'Il a vu avec tristesse s'éloigner de sa grâce foule de "jeune homme riche". La société humaine n'a donc pas le droit de

---

[15] S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I II, 96, 6, ad 3um.

forcer l'individu à la vertu, à moins que ce manque de vertu ne soit un danger pour le bien commun. Comme la loi est portée pour le tout, et que dant ce tout, les membres ne sont pas tous parfaits, elle ne défend pas tous les vices. Elle ne peut qu'exiger ce qui est possible pour la plus grande partie et défendre ce qui peut porter préjudice à l'ensemble. Autrement elle ne serait plus une ordonnance de raison.

> La loi humaine a pour but d'amener les hommes à la vertu, non point d'un seul coup, mais progressivement. C'est pourquoi elle n'impose pas de suite à la foule des gens imparfaits ce qui est l'apanage des hommes déjà parfaits, à savoir de s'abstenir de tout mal. Autrement, les gens imparfaits, n'yant pas la force d'accomplir des préceptes de ce genre, tomberaient dans des maux plus graves [16].

Et dans tout ceci l'obéissance éclairée et honnête, ne cherche pas à blâmer. Elle comprend, au contraire, que l'autorité ne saurait être parfaite, — nul n'est parfait, sauf Dieu. — Elle comprend qu'elle dirige au meilleur de sa connaissance et vers ce qui, consciencieusement, lui semble le meilleur, en protégeant les faibles et donnant assistance aux moins parfaits.

> Nous ne disons pas que le supérieur est infaillible, c'est-à-dire, qu'à considérer ses vues et ses raisons, on ne peut y trouver d'erreurs. Nous disons que la Providence, comme l'affirme le Concile du Vatican, est infaillible et toute puissante, et qu'en conformant notre conduite à ses plans, nous participons pratiquement à cette Sagesse [17].

C'est l'attitude que doit nous donner la vraie obéissance sans laquelle "Celui qui n'a pas appris à être soumis par l'obéissance, ne sait jamais exceller par le commandement" [18].

(*à suivre*)

Capitaine-abbé Bernard MARTIN

---

[16] S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I II, 96, 2, ad 2um.

[17] F. CHARMOT, s.j., *La doctrine spirituelle des hommes d'action*, p. 210.

[18] JOANNES A S. THOMAS, *Cursus Theologicus*, Q., VII, D., 8, a., 3, ad., 23.

Notices bibliographiques

JEAN DANIÉLOU, s.j., *Théologie du Judéo-Christianisme,* Tournai, éd. Desclée et Cie, 1958, 23 cm., 457 pages. F. belge 175.

L'existence d'une première théologie de structure sémitique a été généralement jusqu'ici méconnue. Cependant il est difficile de nier que dès son origine, la révélation n'ait pas été l'objet d'une réflexion et d'un approfondissement. Les découvertes récentes des manuscrits de la Mer Morte et des livres secrets des gnostiques égyptiens, en même temps qu'elles nous font mieux connaître le milieu du christianisme primitif, jettent une lumière nouvelle sur la première période de l'histoire de l'Eglise.

Ce monde judéo-chrétien, l'exégète aussi bien que le théologien ont donc tout intérêt à mieux le connaître. Car le propre de sa théologie est qu'elle s'exprime dans les cadres de la pensée juive de l'époque, c'est-à-dire de l'apocalyptique. Ce sont les éléments épars de cette théologie judéo-chrétienne que le P. Daniélou essaie de rassembler dans le présent volume.

A. C.

* * *

BARTHOLOMAEUS M. XIBERTA, O. Carm., *Enchiridion de Verbo Incarnato,* fontes quos ad studia theologica collegit, Matriti, Consejo Superior de Investigaciones cientificas, 1957. 1 vol. de 810 pp., 24 x 17 cm.

L'Institut "François Suarez", du Conseil Supérieur de Recherches Scientifiques, relevant du Ministère de l'Education Nationale d'Espagne, fait profiter le monde entier des recherches du Père Bartolomé Xiberta, O.C., professeur au Collège International de Saint-Albert, à Rome, et présente ce recueil de sources relatives au Verbe Incarné. Selon l'ordre chronologique s'enchaînent les Actes du Magistère, surtout des conciles oecuméniques, la doctrine des hérétiques, les textes des écrivains orthodoxes.

Les actes du Magistère se rendent jusqu'à l'encyclique *Haurietis Aquas* que Pie XII publiait en 1956 sur le culte dû au Sacré-Coeur de Jésus. Les autres documents couvrent l'âge patristique pour s'arrêter au neuvième siècle après les controverses adoptianistes.

Des index précis rendent facile l'utilisation de cette masse énorme de renseignements. Au commencement, un index facilite l'intégration historique par neuf grandes divisions: avant Paul de Samosate, de Paul de Samosate à Nestorius, controverse nestorienne, du Concile de Chalcédoine au Monothélisme, la controverse du monothélisme, l'adoptianisme, monuments liturgiques de l'âge patristique, actes du Magistère depuis l'âge patristique. A la fin du volume un index des doctrines divise l'ensemble de la doctrine christologique en trente-deux points, commençant par la divinité du Christ et se terminant par le motif de l'Incarnation. Un index alphabétique des noms permet de trouver rapidement dans cet index des doctrines ou dans l'ensemble du volume le point de doctrine ou le nom de la personne.

Ce volume complète, même remplace, avantageusement pour le traité du Verbe Incarné l'*Enchiridion Symbolorum* et l'*Enchiridion Patristicum* que nous connaissons bien. Beaucoup de documents sont ajoutés. Nous avons maintenant une documentation pratiquement exhaustive pour ce que les manuels appellent la preuve patristique, ou les sources patristiques de l'enseignement du Magistère. Les spécialistes de la théologie systématique qui s'efforcent d'entrer dans l'esprit de la "ratio et methodus" de saint Thomas trouveront des précisions qui leur permettront de mieux comprendre le sens de l'insertion des textes de tel ou tel Père dans le cadre de la *Somme Théologique* en vue d'une synthèse de l'intelligibilité de la révélation. Si les spécialistes des études patristiques regrettent de ne pas trouver le texte original des documents écrits dans les langues orientales, ils trouveront au moins une très bonne traduction latine avec les justifications critiques toutes les fois que c'est nécessaire, et les références à toutes les études qui ont été publiées sur ces sujets. Dans cet abondant florilège enfin les prédicateurs trouveront les plus beaux textes des Pères qui peuvent compléter le *Catéchisme du Concile de Trente* pour une présentation kérygmatique du Christ et de ses mystères.

Comme la théologie fait actuellement des efforts pour se dégager d'un intellectualisme désincarné et accorde plus d'importance à la contemplation des Mystères concrets des différents événements de la vie du Christ, racine d'une spiritualité et d'une théologie de la liturgie que Dom Marmion avait trouvée dans les trente-trois questions que saint Thomas consacre à ces aperçus très riches dans sa *Somme Théologique*, on aurait peut-être pu souhaiter que le numéro XXV des "Mystères de la vie du Christ" soit plus documenté. Mais cela aurait probablement trop chargé l'oeuvrage.

Certains textes étant très difficiles à interpréter, on comprendra avec quelle réserve l'auteur classe tel écrivain dans la série des écrivains hétérodoxes ou des écrivains orthodoxes. Enfin comme les *Enchiridia*

auxquels nous sommes habitués continuent la numérotation marginale du commencement à la fin, alors qu'ici la numérotation change à chaque série d'auteurs, nous devons nous familiariser avec ces quarante-sept séries énumérées dans l'index chronologique et répétées au haut de chaque page.

Il faut remercier l'auteur de ce travail. Il faut féliciter le Conseil National de Recherches Scientifiques d'Espagne d'avoir rendu cette publication possible et d'avoir contribué ainsi au progrès des recherches scientifiques et des humanités dans le monde.

Gérard YELLE, s.s.

* * *

ANTOINE CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien* (Vaticanus Reginensis 316). Collection Bibliothèque de Théologie, Série IV: *Histoire de la Théologie,* Vol. I, Paris, Desclée et Cie, 1958. XXXIX-817 pages, 25 x 16 cm.

Tout le monde sait que les Sacramentaires, livres à l'usage des célébrants, sont les sources principales du Missel romain, tel que nous l'avons aujourd'hui. Trois de ces antiques Sacramentaires nous ont été conservés: le Léonien, le Gélasien et le Grégorien, ainsi nommés d'après les papes saint Léon le Grand (461), saint Gélase (496) et saint Grégoire le Grand (604); ce qui ne veut pas dire que ces Souverains Pontifes sont les auteurs de ces trois collections de prières officielles. Une partie, peut-être assez restreinte, de ces Sacramentaires peut leur être attribuée.

En ce qui concerne le Sacramentaire gélasien, découvert à Verone, en Italie, il est admis par tous les historiens, que ce Sacramentaire n'est pas l'oeuvre du pape saint Gélase; il appartient à une époque beaucoup plus récente, peut-être le VIIe siècle. C'était un Sacramentaire presbytéral, non papal, servant aux prêtres chargés des diverses églises de Rome; le Sacramentaire grégorien, lui, a été composé pour une année particulière.

L'auteur, dans son volume de plus de 800 pages, a voulu "montrer où, quand, comment et pour qui a été constituée la compilation gélasienne". L'ouvrage comprend six parties: la première indique les additions majeures qu'a reçues en Gaule le Sacramentaire gélasien importé de Rome. Dans la deuxième, l'auteur montre le caractère presbytéral, et non papal, de ce Sacramentaire, avec les remaniements qu'il a subis.

La troisième, la quatrième et la cinquième parties étudient successivement le Temporal, le Sanctoral et certains Formulaires du Sacramentaire gélasien adapté à la liturgie presbytérale. Enfin, la sixième partie montre les rapports particuliers du Gélasien avec le Grégorien et les plus anciens livres liturgiques gallicans. En conclusion, l'auteur nous fait un

résumé, clair, méthodique, convaincant de la "carrière" du vieux Sacramentaire gélasien. Une dizaine de tables de références font de ce livre un instrument très utile de travail scientifique.

Pour l'étude des origines liturgiques, spécialement de la Messe, les chercheurs devront recourir à l'ouvrage capital de M. Chavasse; et les lecteurs qui s'intéressent à l'histoire de la formation et du développement du culte chrétien trouveront beaucoup de charme et de profit à parcourir cet excellent travail.

Rosario LESIEUR, s. s.

* * *

XVI Semana Española de Teología, problemas de actualidad sobre la sucesion apostolica, otros estudios, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto "Francisco Suarez", Madrid 1957. 1 vol. 26 x 18 cm., XVIII-584 pp.

Depuis dix-huit ans les théologiens espagnols se réunissent chaque année durant une semaine pour étudier certains problèmes. Ce volume contient les travaux présentés durant la semaine du 17 au 22 septembre 1956. L'archevêque de Madrid prononça un discours qui inaugurait à la fois la seizième semaine de théologie et la dix-septième semaine d'études bibliques qui devait suivre: il exposa l'importance de la promesse du Christ à Pierre (Mt 16, 16-19) dans l'établissement de son Eglise, et les problèmes que posent les genres littéraires dans l'interprétation des Livres Sacrés; la première partie de ce discours se situe dans le prolongement des discussions suscitées par Cullmann, la deuxième partie aborde la démythologisation (Entmythologisierung) de Bultmann. (pp. V-XVIII).

Presque toutes ces études théologiques d'ailleurs portaient tout d'abord sur la structure de l'Eglise, Corps mystique du Christ: questions débattues entre Catholiques et Protestants au sujet de la succession des Apôtres (pp. 3-96); l'apostolicité comme propriété et note de l'Eglise (97-120); le concept de succession apostolique dans la pensée catholique et les théories protestantes (121-178); est-il possible de concevoir une vraie succession apostolique entièrement indépendante du successeur de Pierre? (179-213); les évêques sont-ils successeurs des Apôtres immédiatement comme membres du Collège des Evêques ou plutôt en tant que personnellement consacrés et revêtus de leur office? (217-247); la pensée de Juan de Torquemada sur l'institution divine du Cardinalat, dans sa relation à l'Episcopat et à la succession apostolique (249-274); fondements théologiques de la distinction entre les pouvoirs ordinaires et les pouvoirs extraordinaires des Apôtres (275-343); les pouvoirs que les évêques re-

çoivent en succession en raison de l'Ordre sont-ils les mêmes pouvoirs que ceux des Apôtres sans aucune limite? (345-362); ordre et juridiction: deux pouvoirs, une seule hiérarchie dans la constitution intime de l'Eglise et dans son économie sacramentaire (363-454). Trois autres études dont voici les titres: Les sacrements "de nécessité" devant les circonstances qui les empêchent ou en invalident l'administration; la transplantation d'organes humains devant la morale; les révélations de Dieu.

Un index analytique et un index onomastique font de cette mine de renseignements un instrument facile de travail. Ouvrage nécessaire à ceux qui travaillent sur les problèmes du Corps mystique, de l'apologétique, de l'oecuménisme. Félicitations au Conseil Supérieur des Recherches Scientifiques d'Espagne qui nous vaut un volume d'une si belle présentation typographique!

Gérard YELLE, s. s.

• • •

JEAN HULLIGER, ptre, *L'enseignement social des évêques au Canada de* 1891 *à* 1950, Collection "Bibliothèque économique et sociale", 373 pages.

Sous ce titre l'auteur trace l'évolution sociale du Canada pendant ces années, en montrant la part qu'y a prise l'épiscopat par ses mandements et son zèle. C'est un ouvrage considérable pour lequel il a fallu consulter une foule de lettres et autres documents épiscopaux, d'un bout à l'autre du pays; il a fallu aussi consulter plusieurs publications exposant certains problèmes et certains événements des années 1930 et suivantes. A mon humble avis, le titre de ce volume serait plutôt: L'Episcopat et l'évolution sociale du Canada de 1891 à 1950.

Les deux premiers chapitres: l'agriculture et la colonisation, sont un bon exposé des problèmes auxquels notre peuple a dû faire face, à ce double point de vue, de 1891 à 1950 et auxquels Nosseigneurs les évêques se sont très activement intéressés. Publiés séparément, ces deux chapitres constitueraient un volume qu'on pourrait louer à peu près sans réserve. Peut-être pourrait-on lui reprocher d'avoir présenté l'expérience de Grande Vallée (p. 108) comme unique, alors qu'à cette époque c'est une foule de colonies qui se sont ainsi développées et sont devenues de très belles paroisses agricoles.

Malheureusement, avec le chapitre III commence la confusion. Etant donné le titre qu'il a choisi et la méthode qu'il a suivie, l'auteur fausse les perspectives. En effet, quand le Souverain Pontife a promulgué une doctrine sociale, le rôle des évêques d'un pays est d'appliquer cette doctrine à leurs pays ou leurs diocèses, en tenant compte des circonstances locales. Puisque l'auteur a pris comme point de départ 1891, on s'attendait

normalement à ce qu'il montre comment les évêques canadiens ont rappelé et appliqué *Rerum novarum* d'abord et les autres documents pontificaux qui ont fait suite, aux conditions spéciales de notre pays et de chacune de ses régions. D'ailleurs, c'est ce qu'ont toujours fait Nosseigneurs les évêques canadiens. Et telle a toujours été leur intention.[1]

Or, sauf de rares et très brèves allusions à tel document pontifical, l'auteur passe sous silence l'enseignement très clair du Saint-Siège. Il est vrai que dans son introduction il dit qu'il est supposé connu (p. 10). A la fin (p. 345), il ajoute: "Dans son milieu propre, l'Episcopat canadien, on s'en doute, s'est fait l'écho des directives pontificales, compte tenu des adaptations nécessaires à des situations concrètes différentes". Dans le même paragraphe, il rappelle les très grandes lignes de *Rerum novarum* et de *Quadragesimo anno* et fait allusion à quelques déclarations de Pie XII. Mais c'est insuffisant et un peu tard. En lisant les chapitres III et suivants on pourrait croire que l'enseignement de l'Eglise sur le problème ouvrier évolue avec l'enseignement des évêques et aussi des travailleurs sociaux du Canada. C'est dommage, car personne encore chez nous n'avait insinué chose semblable.

Par exemple, au sujet du libéralisme économique et des abus du capitalisme (p. 173-177), au lieu de rappeler le jugement très sévère que Pie XI venait de porter sur cette erreur et ces abus, et de montrer comment les évêques ont repris cet enseignement, chacun en ses termes, et souvent avec des développements très intéressants, l'auteur cite les évêques sans aucune référence au document pontifical sur lequel ils s'appuyaient. Ainsi, à la page 175, résumant une lettre de Son Excellence Mgr Georges Gauthier, datée du 14 avril 1937, il dit: "En moraliste, l'archevêque coadjuteur de Montréal condamnait ce libéralisme économique, responsable de la dépression, à cause de son immoralisme des affaires, de sa conception matérialiste de l'argent, âge de dur machinisme, dont l'unique préoccupation est le profit.

"Les évêques de la province de Québec ont répété plus vigoureusement encore, en 1941, cette condamnation du libéralisme économique, né au XIXe siècle [...].

"Dans une lettre collective à l'occasion du malaise économique des temps présents, le même épiscopat, en juin 1932, avait ramené à deux les causes prochaines de la dépression, à savoir le luxe effréné qui s'était développé dans toutes les classes et la concentration des richesses aux mains d'un trop petit nombre. Les résultats néfastes de cette concentration des richesses aux mains d'un trop petit nombre avaient déjà été relevés par l'archevêque de Montréal, soit la lutte pour la maîtrise absolue des

[1] Lettre pastorale collective de l'Episcopat de la P. de Q. du 14 fév. 1950, no 4.

marchés, l'ingérence dans le domaine politique dont on veut s'assurer la puissance, l'impudente dureté de coeur qui s'en remet à la raison du plus fort. Les évêques du Québec, en mai 1933, firent écho à Mgr Gauthier, et regrettèrent les abus du capitalisme, à savoir la dictature économique qui aboutit à une injuste répartition des richesses et à la misère imméritée des classes populaires..."

On pourrait multiplier les exemples où l'auteur met sous la plume des évêques les termes mêmes des encycliques sans montrer l'autorité supérieure sur laquelle ils s'appuyaient, alors qu'eux disaient clairement qu'ils transmettaient l'enseignement du Souverain Pontife. Ainsi, le 4 janvier 1932, Mgr l'archevêque-coadjuteur de Montréal, dans une circulaire au clergé du diocèse, commence en disant expressément: "J'ai voulu, cette année, à l'occasion du premier de l'an, attirer l'attention des fidèles sur l'encyclique de Notre Saint-Père le Pape, *Quadragesimo anno*... Il eût été hors de propos d'en essayer le commentaire complet. Je n'ai retenu que deux ou trois points, plus immédiatement applicables à notre milieu" [2] Or, l'abbé Hulliger résume très largement cette lettre, sans aucune mention, ni du pape, ni de son encyclique (p. 173-175).

Dans leur lettre collective du 3 juin 1932 sur la crise économique d'alors, dont, nous venons de le voir, l'abbé Hulliger parle sans aucune référence aux documents pontificaux, les évêques disent: "Le Souverain Pontife vient d'adresser au monde un document de la plus haute importance sur ce même sujet, l'encyclique *Caritate Christi*. La présente lettre en sera comme le commentaire et l'application. De toute évidence, il faut ramener à deux les causes prochaines de cette dépression économique mondiale, à savoir la concentration des richesses aux mains d'un trop petit nombre, et le luxe effréné qui, en même temps, s'est développé dans toutes les classes, même les moins fortunées. En ce qui concerne la première de ces causes, déjà nous avons manifestement adhéré, nos très chers frères, aux principes qu'expose Sa Sainteté Pie XI, dans la remarquable encyclique *Quadragesimo anno,* si ferme et si large dans sa conception de la propriété et de la richesse..." [3]

Constamment Nosseigneurs les évêques dans leurs documents relatifs à la question économico-sociale se sont référés aux encycliques correspondantes; et constamment, par contre, l'abbé Hulliger enlève cette référence, à l'exception toutefois des documents provenant des évêques de langue anglaise. Pourquoi cette différence? Mystère!

La conséquence de cette méthode est que son ouvrage qui est pourtant une thèse de doctorat, n'a aucune valeur scientifique, car dans un

---

[2] *Mandements, Lettres pastorales,* t. 18, pp. 196 ss.

[3] *Ibidem,* p. 222 ss.

ouvrage scientifique sur les écrits de quelqu'un, il est élémentaire de tâcher d'en retracer les sources. Or la principale source des documents épiscopaux qu'il expose, tant bien que mal, sont les documents pontificaux. Mais, ce qui est encore beaucoup plus grave, c'est qu'avec cette méthode, comme je le disais en commençant, il fausse les perspectives et enlève aux documents épiscopaux le principal de leur valeur. Les évêques, en effet, enseignent sous la dépendance du Souverain Pontife et en communion d'idée avec lui. J'imagine que Nosseigneurs les évêques canadiens en constatant ce grave défaut, en seront peinés, car jamais ils n'ont eu, pas même la moindre tentation de se mettre en marge de Rome.

Il y aurait bien d'autres critiques assez graves à faire sur cet ouvrage, notamment sur ses interprétations de certains textes, sur les explications historiques qu'il a cru bon d'ajouter à tels autres. Probablement qu'il faudra y revenir.

Pour le moment, je ne puis m'empêcher de relever deux phrases très surprenantes. A la fin du chapitre V, consacré à la Co-operative Commonwealth Federation et au Crédit Social, il écrit: "Le marxisme lui-même était déjà supérieur dans ses buts théoriques au capitalisme libéral, en ce sens qu'il se proposait la satisfaction des besoins matériels de l'homme et non la recherche du profit, comme fin de l'économie" (page 207). A-t-il bien réfléchi au sens de cette phrase?

A la page 268, au sujet de la lettre collective de l'épiscopat de la province de Québec en date du 11 mars 1941, à l'occasion de l'anniversaire des encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo anno*, il écrit: "S. Em. le cardinal Villeneuve, qui fut à l'époque le principal promoteur de la réorganisation professionnelle, s'en tiendra au terme de *corporation* avec la connotation d'institution libre que le mot avait avec Léon XIII". Cette phrase est ambiguë. Elle semble exclure cette partie que Pie XII déclarait la principale de *Quadragesimo anno*, celle qui traite de l'ordre corporatif professionnel de toute l'économie.[4] Dans la trop brève explication qu'il donne de cette organisation, sa grande préoccupation est de mettre en garde contre le corporatisme réalisé par certains régimes totalitaristes. Or, l'organisation corporative tant recommandée par l'Eglise n'a rien de dictatorial; elle n'exclut pas non plus les syndicats ouvriers et patronaux; elle les intègre et les harmonise. Elle couvre aussi, doit-on ajouter, toutes les professions, même celles où il n'y a pas de syndicats parallèles, ouvriers et patronaux, comme les professions libérales.

Puisque Nosseigneurs les évêques dans leur lettre pastorale collective du 11 mars 1941 (nos 39 à 41; 74 à 77), recommandent l'organisation corporative proposée par Pie XI dans *Quadragesimo anno* et que dans

[4] Discours du 31 janvier 1952.

celle du 14 février 1950 ils y reviennent en se basant encore sur *Quadragesimo anno* et en plus sur *Divini Redemptoris* et le discours que Pie XII adressa aux travailleurs italiens le 11 mars 1945, il fallait au moins comme eux citer ces documents pontificaux. Sans cela, les trois brèves citations qu'il fait de ces deux lettres pastorales collectives (nos 40 et 76 de celle du 11 mars 1945 et no 80 de celle du 14 février 1950) restent inintelligibles et, comme tout texte hors de son contexte, peuvent être interprétées autrement.

Avant de commenter la pensée des évêques sur un point si important, il était absolument nécessaire de recourir aux sources qu'ils indiquent si clairement: les documents pontificaux sur lesquels ils s'appuient. Mais non! l'auteur de l'ouvrage intitulé "l'enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950" systématiquement "exclut l'enseignement du magistère suprême de l'Eglise, exercé par les Souverains Pontifes, dont les textes sont supposés connus" (p. 10).

S'il s'était donné la peine d'étudier la pensée du Souverain Pontife sur un autre point très délicat, la participation aux bénéfices et à la gestion de l'entreprise, il aurait évité la confusion extrême des pages 324 à 327 de son bouquin.

Mais non! Pie XII, il l'ignore. Il ne le mentionne même pas dans les sources citées à la page 349, ni dans l'index analytique à la page 367. Il n'y mentionne même pas Pie XI. C'est inconcevable. Par ailleurs, après avoir donné, comme il convenait, une excellente classification des documents épiscopaux (p. 349 à 356), il cite plusieurs autres sources (p. 356 à 358) dont la valeur est très inégale.

Cependant l'abbé Hulliger a du mérite. Après seulement trois ans au pays, avoir publié un ouvrage semblable, c'est un tour de force. On sent qu'ici et là il a été aidé; mais le gros du travail c'est lui qui l'a accompli. Comme le souligne, en termes prudents, Son Excellence Mgr Arthur Douville dans la lettre-préface, son principal mérite est "d'avoir voulu s'imposer une étude objective et de n'avoir point eu en vue de porter un jugement sur des directives que seul le bien des âmes et des circonstances du passé ont pu inspirer." Il a fait oeuvre de pionnier en ce domaine et ainsi a rendu service. Il aura contribué à éveiller l'attention sur certains documents épiscopaux de grande valeur.

Les critiques que je viens de lui faire peuvent sembler destructives. Mais ne pourraient-elles pas aussi être considérées comme constructives, car mon intention est de lui signaler les graves lacunes d'un ouvrage qui, revu et corrigé, pourrait devenir un bon instrument de travail.

J.-B. DESROSIERS, p.s.s.

JEAN LEVIE, s.j., *La Bible, parole humaine et message de Dieu,* Coll. "Museum Lessianum", Section biblique, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1958, 20cm., XIII-348 pp.

Ce livre est le fruit de réflexion d'une vie entière consacrée à l'étude de l'Ecriture Sainte. L'auteur se servant d'articles déjà très élaborés les a remaniés en plusieurs endroits et les a complétés par des chapitres neufs pour former une véritable synthèse historique et théologique de l'exégèse catholique actuelle.

"Ce livre n'est pas un ouvrage technique destiné à fournir de nouveaux matériaux d'érudition aux spécialistes de l'Ecriture Sainte; il s'adresse à tous les chrétiens qui s'intéressent au mouvement biblique contemporain; il a pour but de souligner un aspect essentiel de l'intelligence chrétienne de l'Ecriture: le problème de l'effort d'interprétation, montant de la compréhension de l'homme, auteur inspiré, à la compréhension du message de Dieu, des conditions, des normes divines et des lois humaines de cet effort" (p. VIII).

Une première partie considère cet effort à travers l'histoire de l'exégèse des cent dernières années. Une deuxième partie, plus doctrinale, explique les notions essentielles engagées dans le problème, la parole de Dieu, la parole humaine, et soulignent quelques aspects aptes à promouvoir une compréhension plus juste de l'interprétation scripturaire. L'intention est toujours de haute vulgarisation: "Une des conditions essentielles du progrès en exégèse est l'effort de compréhension et de sympathie mutuelles entre les exégètes qui travaillent et le public chrétien qui lit. Cet ouvrage a été écrit en vue de faciliter ce contact salutaire et fécond: il a visé entre autres à faire connaître, au-delà du cercle restreint des techniciens, les découvertes les plus suggestives de l'archéologie biblique moderne, les progrès les plus significatifs de la philologie, de la critique littéraire et historique...; mais nous avons visé aussi à mettre sans cesse en évidence le désir essentiel du peuple chrétien: l'interprétation religieuse et théologique de la Bible; l'exégèse catholique doit tendre à rejoindre le dogme..." (p. X).

L'auteur essaie de nous montrer la tâche spécifique de l'exégète catholique qui doit nous livrer, à partir du texte de l'Ecriture, la Parole de Dieu telle que chaque auteur inspiré l'a reçue en son temps (p. VII) pour pouvoir nous présenter dans une vue synthétique l'ensemble progressif du "Mystère" du Christ, objet central de l'Ecriture; ceci est précisément, d'après l'auteur, "le sommet de l'exégèse chrétienne" (p. 278) et, "le but suprême" en serait la réalisation d'"une théologie totale" (p. 279). Dans tout ce travail l'exégète est aidé par la foi actuelle de l'Eglise. A la suite de "Divino Afflante Spiritu", l'auteur insiste sur la nécessité pour l'exégèse ainsi conçue de bien connaître l'auteur humain et les limites,

pour ainsi dire, que cette cause instrumentale exerce vis-à-vis de l'auteur principal: Dieu et son Message. L'auteur reproche à certains exégètes de vouloir faire dire trop à l'Ecriture et à certains théologiens de vouloir lui faire dire trop peu (pp. 308-309); les premiers oublient que l'Ecriture n'est pas un code définitif mais plutôt un germe qui croît jusqu'au Christ et que du Christ jusqu'à nous l'Esprit-Saint lui a fait pousser de magnifigues rameaux (Jean XVI, 12-17); les seconds la méprisent un peu en refusant de faire avec elle le cheminement progressif de la Révélation.

De même que les Juifs partaient de l'A.T. et s'y appuyaient pour prouver qu'il était l'ébauche et l'annonce du N.T. ou plutôt que le N.T. était son véritable accomplissement, ainsi l'exégète actuel doit partir de la foi de l'Eglise actuelle pour montrer ou manifester son contenu initial dans l'Eglise primitive. A la différence du rôle du théologien qui est de "montrer comment la doctrine définie (et vécue) par l'Eglise est contenue en ses sources, dans le sens même où l'Eglise l'a définie." (*Humani generis*).

Ce travail de reconstitution de la foi de l'Eglise primitive, du Message complet de Dieu, puisque la rédemption et la révélation qui est concomitante était achevée, s'il se réalise, nous fera toucher de plus près à la Tradition non écrite dont les Pères de l'Eglise furent les principaux témoins. On pourrait alors faire en un certain sens cette soustraction: la foi actuelle de l'Eglise à la fin des temps de laquelle il faut enlever la foi de l'Eglise primitive manifestée dans le N.T. pour avoir devant soi la foi de l'Eglise primitive non écrite ou Tradition. Sans le dire explicitement l'A. accepterait ce raisonnement.

Le sens plénier de l'Ecriture, celui que Dieu y lit actuellement par l'Eglise, préoccupe beaucoup l'A. qui avec les modernes ne veut pas en faire un sens littéral, encore moins un sens typique, il va sans dire. Mais toute leur difficulté vient de là. Le sens plénier de toute l'Ecriture est plus restreint que la foi totale de l'Eglise actuelle puisque celle-ci est comme l'explicitation de la "veritas Christi" intégrale, révélation du Christ transmise oralement à l'Eglise primitive et dont la majeure partie a été écrite par des auteurs inspirés de la Primitive Eglise elle-même.

L'A. attache une si grande importance à l'auteur humain qu'il vient jusqu'à parler de "parole humaine" par opposition à "parole divine". Son but n'est pas de laisser entendre que cette parole humaine, comme telle, est le sens littéral de l'Ecriture. Mais Dieu s'adapte aux possibilités de l'instrument psychologique qu'est l'homme. C'est le même Dieu qui a écrit et qui vit maintenant dans l'Eglise. Si Dieu, présent dans l'Eglise, est supérieur à son action révélatrice ou inspiratrice ou protectrice d'erreurs, il n'en reste pas moins vrai que pour connaître le plan de Dieu sur le monde il faille connaître sa Parole incarnée pour ainsi dire comme son Fils. Cette Parole ou Révélation, Il l'a entourée de la protection nécessaire pour qu'Elle arrive

jusqu'à nous, qui vivons les derniers temps, l'âge messianique déjà commencé sur terre; cette protection s'est manifestée quand une partie de la Révélation fut écrite et c'est l'inspiration commune à l'Ancien et au Nouveau Testament; cette protection s'est manifestée encore quand la Rédemption et la Révélation furent achevées et c'est l'infaillibilité de l'Eglise dans son Chef visible et ses collaborateurs immédiats unis à lui: ainsi munis, ils purent nous transmettre intégralement la foi de la primitive Eglise, Témoin de la Vérité du Christ totale.

Pour comprendre le rôle de l'Ecriture dans l'Eglise on pourrait dire que l'Ecriture est à la Parole de Dieu ce que la contrition parfaite est à la Grâce divine; les deux ont besoin de l'Eglise pour exister intégralement. En terminant, je voudrais souligner avec l'auteur la remarque si importante pour la formation même humaine de l'homme et surtout d'un adulte chrétien, l'étude humaniste, non seulement de l'âme grecque et de l'âme romaine dans leur milieu païen, mais encore du peuple conduit par Dieu, d'âmes inspirées par Dieu: les Hébreux et les auteurs inspirés en particulier et leur milieu. (p. 238) Gérard YELLE, s. s.

* * *

Reçus à la Rédaction

Archives de Philosophie XXI (1958) IV; *Asprenas* V (1958) 1; *Cahiers de Josephologie* VI (1958) 1; *Carmelus* V (1958) 1; *The Catholic Biblical Quarterly* XX (1958) 4; *Christus* (Mexico) (1958) 272-273; *Cienca y Fe* XIII (1957) 2; XIV (1958) 1-3; *Cistercium* X (1958) 58; *Collectanea Mechliniensia* XLIII (1958) I-V; *Documentation catholique* LV (1958) 1289-1290; *Gregorianum* XXXIX (1958) 1-4; *Liturgie et Vie Chrétienne* (1958) 9-11; *Manuscripta* I-II (1957-1958); *Marian Studies* IX (1958); *Miscelanea Comillas* XXIX (1958); *New Testament Abstracts* 2 (1958) 2-3; 3 (1958) 1; *Revista Eclesiástica Brasileira* XVIII (1958); *Revue d'Histoire Ecclésiastique* LIII (1958) 2-3; *Revue de l'Université d'Ottawa* 28 (1958) 1-2; *Revue des Communautés Religieuses* 30 (1958); *Rivista Biblica* VI (1958) 2; *Salesianum* XX (1958); *Teologia Espiritual* II (1958) 5-6; *Theological Studies* XIX (1958) 1-2; *Theology Digest* VI (1958) 1-3; *University of Toronto Quarterly* XXVIII (1958) 1; *Vida Religiosa* XV (1958) 86-90;

LEVIE, JEAN, s.j., *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, coll. "Museum Lessianum", Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, XI-345 pp.

SHEEN, FULTON J., Mgr, *Du haut de la croix*, trad. de E. Barthel, Mulhouse, Paris Salvator, Casterman, 294 pp.

FRAIGNEAU-JULIEN, B., p.s.s., *L'Eglise et le caractère sacramentel selon Scheeben*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 20 cm., 292 pp., 1350 fr. Fr.

Cahiers d'études biologiques, no 4, *Hérédité et milieu*, 28 cm., 56 pp., Paris, Lethielleux, 650 fr., souscription à trois numéros: 1375 fr. S'efforce d'exprimer la pensée scientifique et philosophique dans un langage qui convienne à la fois au chercheur spécialisé et à l'homme cultivé.

MAURY, JEAN et PERCHERON, RENÉ, *Itinéraires Romains*, 19 cm., 776 pp., avec deux plans hors-texte et 27 croquis, Paris, Lethielleux, 1958, 2400 fr.

Obéissance à l'autorité civile

*(suite *)*

II. — L'objet de l'obéissance à l'autorité civile.

Dans un état démocratique les doléances des groupes, les représentations individuelles ou collectives viennent éclairer les autorités sur les besoins des membres de la société. Mais, si individus ou groupes ont droit de faire valoir leurs intérêts, ils ont aussi le devoir de ne pas faire passer leur intérêt avant celui de la communauté. De plus leurs représentations ne doivent pas être des ordres, ils n'ont pas d'ordre à donner à l'autorité et doivent s'en remettre à elle qui les pèse et les compare au bien général. L'égoïsme collectif poursuit souvent des visées personnelles et n'a pas le droit d'oublier le devoir du respect à l'autorité. La prudence qui s'allie à l'obéissance est une prudence de sujet, non de chef. Au sujet n'appartient pas d'interpréter la loi comme telle. La seule exception à cette règle serait le cas où, devant un dommage grave, il est certain que ce n'est pas ce que la loi a en vue. Dans les cas douteux, l'obéissance commande d'obéir aux termes de la loi ou de consulter ceux qui ont autorité, et n'a pas autorité qui le prétend, mais seulement celui qui a fait la loi ou celui qui possède les qualifications et la mission voulues.

"L'interprétation a lieu dans les cas douteux, où il n'est pas permis, sans la décision de l'autorité, de s'écarter des termes de la loi. Dans les cas évidents, ce qu'il faut, ce n'est pas d'interpréter, mais agir".[19] Le désir de donner à l'homme toute sa valeur, lorsqu'on ne cache pas sous ce prétexte une orgueilleuse envie de faire primer sa propre opinion, ne doit pas faire verser dans l'illusion. La démocratie ne donne pas nécessairement le jugement droit et l'intelligence éclairée. Les gouvernants restent ceux qui commandent et les sujets, des sujets. L'obéissance vise à accomplir le précepte de l'autorité en comprenant qu'"il n'appartient pas à n'importe qui d'interpréter ce qui est utile ou inutile à la cité".[20]

Le développement de l'esprit critique, s'il peut être utile, et il l'est par la critique constructive cultivée au contact des vertus de charité, de prudence et justice, peut faire un grand tort s'il est inconsidéré et irré-

---

19 S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II II, 120, I, ad 3um.

20 S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I II, 96, 6.

* La première partie de ce travail a été publiée dans *Studia Montis Regii* II (1959) 105-116.

fléchi. C'est lui qui développe cette fausse idée d'antagonisme entre autorité et sujets, entre loi et obéissance. C'est le propre des gouvernants de décider, ils sont pour cela et il faut l'accepter ainsi. De l'autre côté, les sujets doivent obéir en ce qui est juste et honnête, et il faut aussi l'accepter. Il n'y a de conflit entre ces deux nécessités, que celui qu'on y met ou par orgueil ou par intérêt.

Nous ne nions pas que dans la société civile il faille une adaptation graduelle. L'autorité a pour but de faire grandir et d'amener à la maturité les sujets qu'elle dirige. L'autorité se doit d'aider et de favoriser l'épanouissement des valeurs humaines, morales et sociales chez les sujets qu'elle dirige vers le bien commun, en comprenant et favorisant les légitimes aspirations, en ne décourageant jamais un désir naturel d'amélioration et d'élévation dans ces mêmes domaines.

L'obéissance doit amener à un esprit de franche collaboration, où l'autorité ne descend pas aux degrés inférieurs, mais où sa mission, bien comprise, est de hausser les sujets jusqu'à elle. Il faut qu'autorité et sujets le comprennent et cherchent ensemble, en se respectant mutuellement, la formation morale sans laquelle l'ordre ne peut être qu'une chose précaire. La vraie moralité fera comprendre à tous deux que autorité et obéissance sont des actuations, de valeur aussi noble quoique différente. L'autorité est une actuation sociale d'un groupe d'hommes vers un bien commun. L'obéissance, elle, est une actuation individuelle et sociale, à la fois, poussant l'homme comme membre vers le bien général du tout. Ceux qui en font des ennemis et excitent les sujets contre l'autorité sont les vrais ennemis de la société des hommes.

Il faut donc au contraire s'efforcer de favoriser une constante et intime collaboration. Parce que l'obéissance doit donner au sujet une participation au caractère du chef en lui donnant les mêmes buts, les mêmes soucis, les mêmes vouloirs que l'autorité. Et cela n'est réalisable qu'en demeurant, autorité et sujet, chacun à sa place, mais en occupant parfaitement cette place. Car si dans la famille, l'enfant est appelé, avec la maturité à essaimer et devenir, un jour, autorité, lui-même, il n'en est pas ainsi de la société civile.

> Dans la société civile, au contraire, les citoyens, pris individuellement, si avertis qu'on les suppose des nécessités sociales, ne deviendront pourtant jamais, par identité, l'organisme qui incarne l'unité collective: la multiplicité ne peut être sa propre unité. Entre gouvernants et gouvernés, la distinction peut varier de modalité et de degré, mais elle est indestructible. Ce qui doit diminuer entre les deux, c'est la séparation. Pour que la société soit une, pour que l'autorité soit forte, pour que l'obéissance soit légitimement fière, il faut que l'obéissance, en formant de plus en plus l'esprit social et national, permette aux sujets de ne

> faire, en se soumettant aux lois, rien que leur volonté, — non leurs volontés égoïstes ou individuelles, — mais leur volonté éduquée, d'êtres sociaux, persuadés de leurs exigences et de leurs obligations sociales, et rendus soucieux des conditions de leur union [21].

Il serait inutile de chercher ailleurs l'objet premier de la vertu d'obéissance. Il nous faut donc, suivant la recommandation de l'Apôtre obéir en tout, à l'autorité légitime, mais en tout ce qu'elle est en droit d'exiger de nous et uniquement. Cela écarte de la vertu d'obéissance la nécessité de se soumettre à ce qui n'est pas en conformité, non avec la propre raison, mais à la raison droite. Mais, en même temps, cela introduit, dans l'obligation qui lui incombe, celle de faire toute la volonté légitime des autorités en place. En somme il faut obéir à tout ce qui a autorité sur nous et en tout ce qui est conforme à la loi divine et juste pour l'ensemble. Même dans ce dernier cas, la prudence politique doit nous ordonner l'obéissance à une loi injuste, à un précepte qu'on juge, du moins injuste, si la société devait tirer de notre manque de soumission un plus grand mal qu'il n'y en aurait à suivre la volonté du supérieur.

L'objet premier de l'obéissance est donc le précepte en acte second, c'est-à-dire l'ordre juste de l'autorité légitime, en tant même qu'il est expression de la volonté du supérieur. L'objet second de l'obéissance sera par conséquent l'autorité d'où émane le précepte, en somme, le précepte en acte premier. Dans le premier cas, nous avons vu qu'il faut appliquer notre volonté à suivre les ordonnances justes, même les injustes, si par notre manque de soumission la communauté devait subir un plus grand tort, en autant que de telles ordonnances ne vont pas contre la loi divine. Par le second, nous dirons à qui nous devons obéissance, qui peut nous donner des lois.

Parmi eux, il ne fait pas de doute que Dieu soit le législateur suprême, créateur du ciel et de la terre, maître absolu de toutes choses. Il a un droit universel sur toute sa créature. Bien plus, il est, en fait, le seul qui ait droit d'exiger quoi que ce soit de nous. Les autres autorités ne peuvent rien nous ordonner qu'au nom même de Dieu. Ils n'ont d'autorité que celle qu'ils participent de l'autorité divine. On obéit aux autres, que pour Dieu, uniquement parce qu'ils sont ses représentants, principes secondaires et instruments de cet ordre éternel dont Dieu est l'auteur. C'est même de Dieu et de sa volonté qu'on prend la règle de justice.

---

[21] E. MERSCH, s.j., *L'obéissance fière*, *NRT* 54 (1927), 44-45.

Il en résulte que l'homme lui doit obéissance en tout ce qu'il commande et qu'il doit lui soumettre et son acte extérieur et son acte intérieur pour être en conformité avec la raison droite, qui elle-même doit être conforme à la volonté divine. Lorsqu'il s'agit de Dieu, le mot de saint Paul: "obéissez en tout", se vérifie dans sa totalité. En est-il ainsi des hommes?

Les hommes n'ont d'autorité que celle que Dieu leur délègue, vu la position qu'ils occupent dans la société. Instruments donc de la Providence, on peut dire déjà qu'ils ne peuvent exiger une obéissance aussi absolue que celle due à Dieu. Jusqu'où cependant doit s'étendre cette obéissance? La foi nous expose la légitimité du pouvoir civil ou séculier. Saint Paul écrivant à Tite, disait:

> Rappelle à tous qu'il faut être soumis aux magistrats et aux autorités, pratiquer l'obéissance, être prêt à toute bonne oeuvre, n'outrager personne, éviter la chicane, se montrer bienveillant, témoigner à tous les hommes une parfaite douceur [22].

Et saint Pierre lui faisait écho:

> Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute institution humaine, soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme envoyés par lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien. Car c'est la volonté de Dieu qu'en faisant le bien vous fermiez la bouche à l'ignorance des insensés. Agissez en hommes libres, non pas en hommes qui font de la liberté un voile sur leur malice, mais en serviteurs de Dieu. Honorez tout le monde, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi [23].

Il faut donc obéir au pouvoir séculier comme participant à l'autorité de Dieu. Mais, en écrivant cette restriction: "comme participant à l'autorité de Dieu", nous voyons en même temps une première restriction vis-à-vis de notre obéissance aux hommes. Il faut que leurs ordres et leurs préceptes soient en conformité avec la volonté de Dieu. Que s'ils commandaient quoi que ce soit de contraire à Dieu, non seulement nous ne serions pas tenus de leur obéir, mais même nous serions tenus de ne pas obtempérer à leurs directives. Car: "Il est dit, au livre des Actes: « On doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Or il arrive que les ordres des supérieurs sont contraires à ceux de Dieu. Il ne faut donc point leur obéir en tout".[24]

Une autre restriction s'impose, aussi. Chaque autorité n'a pas autorité absolue. Notre société est ainsi faite que l'autorité se divise et se subdivise suivant le bien visé. Le bien de la famille n'est pas le bien

---

[22] *Tit.*, 3, 1-2.

[23] *I Pet.*, 2, 13-17.

[24] S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II II, 104-5, *Sed contra.*

de l'armée, nécessairement, par exemple. Nous devons donc obéissance à l'autorité dans son domaine, dans la sphère où elle est en droit de nous commander. "Car, comme le dit Aristote, dans certaines choses il est mieux d'obéir au père, dans certaines autres mieux d'obéir aux chefs militaires qu'au père, dans d'autres mieux d'obéir au médecin et ainsi de suite" [25]. Pour que l'ordre existe chacun doit rester chez soi et y avoir droit à l'obéissance.

On doit donc obéir à l'autorité qui commande dans chaque sphère. Mais quelle conduite tenir s'il y a conflit entre les autorités de différentes sphères? La réponse est encore extrêmement logique et lumineuse: on doit obéir à l'autorité la plus importante de toutes. Ainsi, si un problème met en conflit les autorités de l'Etat et celles de la ville et que de ce conflit originent des ordres contraires, on doit alors suivre les commandements des autorités d'Etat de préférence à ceux de la ville, en particulier. Une telle théorie se tire du principe que l'autorité supérieure peut dispenser d'obéir à une autorité inférieure. Conformément à l'enseignement du Docteur Angélique, en effet: "deux causes analogues peuvent soustraire à l'obligation d'obéir: l'ordre (contraire) d'un supérieur majeur... et un ordre donné par abus de pouvoir".[26] Le seul problème peut être de résoudre quelle est effectivement l'autorité supérieure. Parfois ce n'est guère facile, d'autres fois, c'est, au contraire, très aisé. Il suffit toujours, lorsque rien de concret vient le déterminer, de dire que l'autorité la plus haute est celle qui poursuit une fin plus élevée.

> Plus l'autorité est élevée. plus son ordre a de valeur, plus le sujet doit montrer d'empressement à obéir, plus la désobéissance est grave. Il n'est guère besoin de développer ce premier point qui est un corollaire du principe énoncé plus haut selon lequel, si deux ordres se contrarient, on doit obéir à celui du supérieur majeur. La difficulté peut cependant se présenter quelquefois de savoir qu'elle est l'autorité la plus élevée. Disons que c'est toujours celle dont le gouvernement a une fin plus haute. . . la fin politique dans une nation étant plus élevée que toutes les autres [27].

Il existe donc dans l'autorité un décalage qui va de l'autorité supérieure jusqu'au dernier représentant de l'ordre, participant à une infime portion du pouvoir divin. Le respect, on le sait, part de l'autorité pour englober dans son objet tout ce qui présente un reflet de Dieu, avec la dignité humaine. Mais suivant la dignité à honorer, on a un respect différent, parce que celui-ci peut avoir des degrés nombreux. Il n'en va pas

---

[25] ARISTOTE, *Ethic. ad Nic.*, l. IV, cap. 2.

[26] *Sum Theol.*, II II. 104, 5 concl.

[27] A. M. HENRY, o.p., *Obéissance commune et obéissance religieuse, VSS* no 26, (1953), 269.

ainsi de l'obéissance. On n'obéit pas plus ou moins, comme on respecte plus ou moins. L'on obéit ou l'on n'obéit pas. C'est toujours la même volonté de suivre les ordres de l'autorité quelle qu'elle soit, si infime, si petite soit-elle, du moment qu'elle est en droit de commander, qu'elle demeure dans sa sphère, et ordonne pour le bien.

D'après cette doctrine il n'est pas même permis de résister aux mauvaises autorités en autant qu'elles ne commandent rien de formellement contraire aux ordres de Dieu. Ce que l'obéissance commande ce n'est pas d'obéir à telle ou telle autorité, c'est d'obéir au précepte de l'autorité quelle qu'elle soit, dès là qu'elle possède cette autorité et ne commande rien contre Dieu. Saint Pierre ne disait-il pas: "Soyez soumis... non seulement aux bons et aux bienveillants mais aussi aux difficiles".[28] Et lorsque les apôtres demandaient de se soumettre à l'autorité civile, ils exigeaient l'obéissance pour rien de moins qu'une autorité despotique, comme celle que Néron exerçait alors sur Rome et l'Empire, ne l'oublions pas.

Il faut donc que "nous leur soyons soumis à cause de la sublimité de leur office, même s'ils sont mauvais".[29] Mais encore ici, il faut distinguer. On doit obéir à l'autorité qui vient de Dieu, mais l'autorité peut ne pas être de Dieu. "Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu",[30] dit pourtant l'Apôtre. C'est que l'autorité, qui effectivement nous commande est acceptée ainsi et par Dieu et par les sujets. Dès lors, cette autorité que nous reconnaissons et que par des moyens réguliers et honnêtes nous ne renversons pas, ou, en démocratie, à qui nous ne donnons pas de remplaçant, est réellement l'autorité et, bonne ou mauvaise, si elle ne va pas contre Dieu, son autorité lui vient de Dieu, sans que la personne qui l'exerce soit voulue par Dieu, — et cela est bien différent. — Mais, comme elle partage l'autorité de Dieu nous lui devons obéissance.

Cependant, même si elle exerce l'autorité, le mode d'acquisition et l'usage qu'elle en fait peuvent ne pas être de Dieu. Pour ce qui regarde l'accès au pouvoir on peut se trouver en présence de deux cas: un défaut de personne ou un défaut d'acquisition. Dans le premier cas il va s'agir d'un homme indigne qui commande. On oublie trop souvent que cet indigne n'est qu'un instrument et que l'office qu'il occupe est de soi digne et que l'autorité n'est pas alors et de soi diminuée ou infirmée. L'obéissance lui est donc due. Lorsqu'il s'agit de l'acquisition du pouvoir, c'est différent, le moyen d'y arriver peut rendre indigne la personne qui

---

[28] *I Pet.*, 2, 18.

[29] S. THOMAS, *In Epis. Ad Romanos*, Chap. XIII, lec. I.

[30] *Rom.*, 13, 1.

l'exerce. Ainsi, celui qui se hisse au pouvoir par violence, par simonie, par malhonnêteté et de langue et d'action, ou tout autre moyen illicite, n'est pas digne de la noble charge de diriger les destinées de la cité. A celui-là on n'est pas obligé d'obéir, "à moins que par la suite il ne devienne réellement chef, soit par consentement des sujets, soit par autorité supérieure".[31]

Dans l'état démocratique, l'opposition qui a pour mission de stimuler l'autorité au bien et de la contrôler ne doit pas agir inconsidérément. Trop souvent, à entendre ceux qui militent contre le gouvernement, on croirait toujours avoir affaire à des misérables au pouvoir. Des critiques malhonnêtes et sans fondement, de grossières exagérations des torts possibles ou imaginaires des gouvernants nuisent plus qu'elles n'aident à la chose publique. On crée inutilement un climat de soupçon où l'autorité peut difficilement donner sa mesure. L'envie inavouée de vouloir prendre la place de ceux qui régissent la destinée de la société est capable de justifier un tel écart et de la vérité et de la prudence. On dessert aussi le bien public en habituant le peuple à un verbiage éhonté qui l'endort dans une apathie de la chose publique et qui prépare de cruels réveils, parfois.

La prudence doit diriger l'obéissance et elle la dicte en faveur des mauvaises autorités lorsqu'elles sont consacrées au pouvoir par le consentement du peuple, même si la façon par laquelle elles y ont accédé n'a pu être voulue par Dieu. Car d'un autre côté, l'exercice du pouvoir peut aussi n'avoir pas son origine en Dieu. Si l'autorité vient de Dieu, tout ce que fait et proclame l'autorité n'est pas nécessairement de Dieu. Reportons-nous à saint Thomas qui dit que:

> L'abus du pouvoir peut revêtir deux aspects: soit en ordonnant des choses contraires à ce pourquoi le pouvoir est établi, comme en ordonnant un acte peccamineux contraire à la vertu, que le pouvoir a mission de défendre et de faire croître: et alors, non seulement on n'est pas tenu d'obéir à un tel supérieur, mais on est tenu de ne pas lui obéir. Tout comme les martyrs qui subirent la mort pour ne pas obtempérer aux ordres impies des tyrans! Soit en forçant à quelque chose où la gouverne n'a pas à voir; comme le maître qui exigerait un tribut que le serviteur n'a pas à donner ou quelque chose du genre: là, le sujet n'est pas tenu d'obéir, mais il n'est pas non plus tenu de ne pas obéir [32].

On ne doit donc pas obéir à une autorité qui outrepasse ses pouvoirs et nous commande un acte peccamineux ou une faute. Il ne s'agit pas d'un précepte imparfait, d'une mesure qui pourrait être meilleure. Elles sont nombreuses les mesures qui pourraient être meilleures et souvent

---

[31] S. THOMAS, *Com. in Lib.*, 2, *Senten.*, Dist., 44, 2, 2.

[32] *Com. in Lib.*, 2, *Senten.*, D., 44, 2, 2.

les gouvernants sont les premiers à le savoir. Mais ils font les lois pour la généralité et la vertu générale n'est pas la perfection. A crier à l'injustice devant toute loi qui pourrait être plus parfaite on ameute inutilement les paresses et les égoïsmes qu'elle réprime. Car si les autorités ne sont pas parfaites, les subordonnés ne le sont pas non plus et ils ont tôt fait de déclarer injuste tout ordre qui leur déplaît et qui les froisse. Ce n'est donc et uniquement qu'à une faute contre la vertu et le bien commun que nous avons droit de désobéir, à rien d'autre. Autrement l'autorité garde son pouvoir et son droit à l'obéissance dans les choses qui relèvent d'elle.

Il ne peut être question de résistance ouverte et frondeuse à l'autorité. Elle nous commande de par Dieu et de par notre être naturel même. Lui résister c'est résister à Dieu, à notre conscience et à notre nature. Une mauvaise notion démocratique peut fausser en nous les conceptions du juste et de l'injuste. L'autorité n'est pas une propriété, elle est une fonction. Si elle était une propriété celui qui l'aurait acquise injustement n'y aurait pas droit. Mais elle est une fonction et celui qui s'en occupe et la remplit dans la paix et la stabilité celui-là la possède vraiment, est en droit d'exiger notre obéissance et nous n'avons aucun droit à lui résister.

> Qu'il soit arrivé en place par le crime et l'intrigue, ces manoeuvres font la honte des personnes qui l'exercent; la fonction n'est pas atteinte. Du moment qu'un gouvernement exprime, de façon pacifique, réelle et relativement stable, l'unité de la nation, il est autorité légitime; il gère, si l'on peut dire les droits de la société, et il faut obéir à la société en lui, parce qu'en fait il la représente [33].

En société démocratique le gouvernement qui représente le peuple est celui que le peuple élit.

Si le gouvernement cessait de représenter les intérêts généraux de tout le peuple, s'il cessait d'incarner l'âme collective, alors il serait déchu, c'est-à-dire que les personnes qui tiennent les rênes du pouvoir seraient déchues, mais non le pouvoir. L'autorité garde, même alors, son droit à l'obéissance. Car malgré l'erreur, malgré les défauts et les imperfections de ceux qui exercent l'autorité, s'ils ont le mandat populaire, ils ont l'autorité. "Exiger du gouvernement qu'il soit parfait, c'est l'obliger à l'impossible et supprimer tout gouvernement réel. Des erreurs, des fautes passagères n'empêchent pas qu'il remplisse sa fonction".[34] Dans le cas où les personnes qui servent l'autorité se désisteraient de leur rôle par une longue et continuelle attitude ne représentant plus le bien commun, on serait en droit de voir à remplacer ces personnes qui remplissent mal leur

---

[33] E. MERSCH, s.j., *La fonction de l'Autorité*, *NRT* 53 (1926), 105-106.

[34] *Ibid.*

rôle, à condition toutefois que les griefs soient réels et que l'accusation de ne plus incarner l'âme collective soit vraie et non l'oeuvre d'une propagande mensongère.

Mais jamais l'action concertée de la force, de l'erreur, des manifestations de masse qui sont des moyens d'intimidation ne peut être justifiée. A moins de persécution ouverte des faibles, la force est-elle défendue, et même là, il lui faut avoir des bonnes chances de réussite et être menée par des hommes sûrs et non des écervelés, car alors, la prudence n'existerait pas, la résistance serait une aventure frivole et le mal de la répression serait pire que celui contre lequel on s'insurge.

On peut donc résumer l'objet de l'obéissance en ces termes: obéissance à Dieu en tout et partout; obéissance aux hommes d'une façon parfaite, dans tout ce qui relève du domaine de l'autorité, ne va pas contre Dieu, ni contre l'ordre d'un supérieur majeur, ou encore dans ce qui n'est pas exclusivement personnel, comme les questions se rapportant, par exemple, à la nutrition et à la génération. La condition personnelle de celui qui exerce l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance, en autant qu'il incarne l'âme populaire et collective, même si on peut lui souhaiter plus de vertu. Cette obéissance à l'autorité doit lui être indéfectible, tant qu'il demeure au pouvoir et qu'il commande pour le meilleur de la société. La révolte, la sédition, la force sont des mesures incompatibles avec l'édification d'un état paisible, à moins que ce ne soit le dernier recours et qu'on ait des chances de succès.

III. — Obéissance et liberté

1 — La liberté

"L'homme est né libre, et partout il est dans les fers" [35] disait, avec emphase, Jean-Jacques Rousseau. Cette idée, répétée à satiété, avec l'insistance régulière qu'on met à enfoncer un clou dans un mur, devait être à la base d'une des plus grandes perturbations historiques: la Révolution française. Prétendre qu'elle ne fit aucun bien, serait mensonger. Mais on peut se demander si le bien qu'elle a pu faire compense tout le mal qu'elle a produit et toute la destruction inutile dont elle couvre son chemin. De toutes façons, l'homme moderne, celui que nous sommes, n'a ja-

---

[35] *Le contrat social*, L., I, Ch. I, (*I.E.R.*, p. 4).

mais été aussi conscient et aussi chatouilleux de sa liberté, sans en avoir, nécessairement, une meilleure notion. Il est donc bon, qu'en parlant d'obéissance, on fasse la relation nécessaire avec la liberté, que cette vertu semble diminuer, sinon détruire comme le croient d'aucuns.

Le libre arbitre, pour la volonté, c'est son pouvoir comme puissance, de se porter à quelque chose, de se déterminer, de choisir, puisque la volonté est une faculté d'élection, face à l'intelligence qui, elle, en est une de jugement.

Le libre arbitre est donc "le principe par lequel l'homme juge librement".[36] C'est purement un pouvoir de choisir. Mais, dans tout choix il entre de la connaissance et de l'affectivité. L'homme cherche le bien, puisque, aussi bien par le raisonnement que par l'expérience, on prouve qu'il veut le bonheur, ce qui lui est bon. Dans cette recherche du bien, il faudra un jugement déterminant ce qui est bien, jugement propre et exclusif à l'intelligence. Mais pour s'y porter, la volonté doit sentir de l'affection, doit aimer ce bien, ce qui est son acte propre. L'intelligence présente un bien comme raisonnable, la volonté l'aime ou ne l'aime pas. Pour que le choix se produise, il faut que la part d'affection soit prédominante. Ou mieux, ce qui fait qu'on choisit, ce n'est pas tant que le bien soit raisonnable, c'est que la volonté le veuille. Mais, toutefois, ce bien doit se présenter comme raisonnable.

Le pouvoir par lequel la volonté applique son affection à tel jugement de bien, c'est le libre arbitre, comme pouvoir de volonté. Car une fois connu, "le bien étant l'objet de l'affectivité, le choix est surtout l'acte d'une faculté affective",[37] comme l'est le libre arbitre. Et qui dit choix, dit disposition aux contraires, ou plus précisément, capacité de penser et vouloir les contraires, puisque les facultés affectives et celles de connaissance ne peuvent être conçues qu'en allant de pair. Ainsi le libre arbitre sera ce "pouvoir de penser les contraires".[38]

Comme d'autre part, le mot libre signifie ce qui est démuni de lien, ce qui n'est pas forcé par quelque chose de nécessaire, le libre arbitre sera pouvoir de se porter, de se déterminer à un bien, de choisir entre des biens sans que la volonté soit forcée. La liberté sera, elle, par conséquent la qualité abstraite qui qualifie la volonté, comme ayant ce libre arbitre, ce pouvoir de choix libre. Elle est qualité, donc, de sa capacité d'élection.

---

[36] *Sum. Theol.*, I, 83, 2.

[37] *Sum. Theol.*, I, 83, 3.

[38] *De Ver.*, 24, 3: "potentia rationalis ad opposita".

On sait qu'il y a autant d'espèces de liberté qu'il y a d'espèces de liens qui peuvent empêcher la volonté de choisir ou de nécessités. Une liberté externe ou physique correspond à l'absence de lien extérieur. On l'appelle aussi pour cela, liberté d'exécution Sous elle se groupent les libertés; physique, celle de se mouvoir; politique, de prendre part à la vie publique selon ses spécifications; civile, capacité de vivre comme on l'entend dans le cadre légal de la société; de conscience, religieuse ou de pensée, pouvoir de suivre sa conscience dans sa vie, sa religion ou d'exprimer sa pensée orale ou écrite Ces diverses libertés, groupées sous le terme général de liberté d'exécution ou physique, concernent plus l'agir que le vouloir. Ce sont des libertés de faire plus que de vouloir.

La qualité qui fait que la volonté, capable de libre arbitre, est libre sera la liberté intérieure ou morale. Ses espèces seront la liberté de contradiction, de spécification ou de contrariété. La liberté de contradiction concerne l'acte de la volonté lui-même. C'est donc la qualité de la volonté qui peut, sans contrainte interne, choisir d'agir ou non. La liberté de spécification se rapporte à l'objet de l'acte de volonté. Par elle on peut choisir entre des biens différents, deux actes d'espèces différentes. Quant à la liberté de contrariété c'est celle que la volonté possède dans l'ordination de son acte vis-à-vis de la fin. C'est elle qui permet qu'on décide entre faire le bien ou faire le mal, aimer ou haïr, avec cette restriction que lorsque la volonté choisit le mal, ce ne peut être que par erreur, y voyant un bien.

La liberté intérieure ou morale, dans ces trois espèces, ne peut être que la seule véritable liberté. C'est par la volonté, dans son pouvoir de libre arbitre, que l'homme détermine son action, même extérieure. Si son opération "ad extra" se trouve empêchée par des liens physiques, par une nécessité physique ou extérieure, il demeure du moins vraiment libre, et que la force externe disparaisse, sa maîtrise pourra se refléter hors de lui. Mais, au contraire, l'homme aurait-il toutes les libertés physiques possibles, s'il n'avait pas la liberté de vouloir, il serait enchaîné, incapable de se servir de la liberté extérieure.

La liberté est donc formellement dans la volonté qui, devant le jugement de la raison, se décide librement pour tel parti. Mais, parce que l'intelligence lui présente avec indifférence un objet comme bien, et que c'est sur cet objet que la volonté va poser son choix, on peut dire que la liberté se trouve en même temps, radicalement, dans l'intelligence. C'est ce qui nous avait fait définir le libre arbitre, une puissance rationnelle de penser les contraires. La liberté, par conséquent, sera une qualité rationnelle de la volonté possédant le libre arbitre.

Elle n'est donc pas un caprice quelconque, ni une autonomie complète. En effet, on ne peut pas concevoir la volonté de l'homme comme absolument libre et la liberté comme la possibilité de tout faire.

> Ni l'une ni l'autre de ces formes du libre arbitre n'exclut la détermination, car, sous peine d'absurdité, on a toujours des raisons d'agir ou de ne pas agir, d'agir de telle façon, de faire le bien ou de faire le mal. L'absence de détermination, loin de constituer l'acte libre, le ruinerait comme tel, puisqu'elle équivaudrait au pur hasard, qui est un aspect de la nécessité mécanique[39].

C'est que, tout d'abord, la volonté est déterminée à produire son acte qui est de vouloir. Elle ne juge pas, elle veut de nécessité. Et pour ne pas être une puissance stérile et vaine, il faut qu'elle se détermine à vouloir. C'est une première détermination. "Au plus profond de notre être, là où surgit notre indépendance, dans ce vouloir spontané qui veut être tout libre, une fatalité s'affirme: il faut qu'on veuille. La cavale indomptable et rebelle est attelée".[40]

Si nous étions des éternels hésitants, nous ne pourrions rien produire. Dès qu'on veut, on est déterminé et l'on n'est plus libre, car le choix brise la liberté ou du moins l'indétermination vis-à-vis de la chose que nous avons, en la voulant, préférée à une autre.

De plus la volonté subit une dépendance et dans son être et dans son acte. La volonté, en effet, est une faculté de bien, elle cherche le bien, le bonheur. Mais dans une volonté créée, il faut trouver un autre bien, car cette volonté ne peut pas être son propre bien, elle dépend de celui qui la crée. Or le bien final de la volonté comme celui de l'intelligence c'est Dieu. Lui seul peut les combler. Comme Dieu est le bien parfait et final, la volonté dépendant de Lui dans son être ne peut être que dépendante de Lui dans son action. "De là suit également que, dans l'exercice même de son acte, la volonté créée dépend de Dieu comme principe premier de son être et de son agir: (il doit être mû et aidé par Dieu)".[41] En plus d'être déterminé à vouloir, la volonté est donc déterminée à vouloir le bien parfait. Elle n'est donc pas libre vis-à-vis de celui-ci.

Enfin, parce que la volonté existe, non à l'état idéal, mais dans telle ou telle nature, dans tel ou tel individu, elle subit d'autres liens, ceux qui l'attachent à cette nature particulière.

---

[39] R. JOLIVET, *Traité de Philosophie*, Tome II, p. 591, no. 537.

[40] E. MERSCH, S.J., *Obligation morale, principe de liberté*, p. 8.

[41] F. BOURASSA, S.J., *La liberté sous la grâce*, *SE* IV (1957), 51.

A part cette obligation pour la volonté de vouloir, pour ne pas être stérile, rien ne peut forcer la production de son acte. Il n'est que de ne pas vouloir, c'est tout. Mais dès qu'il s'agit de spécification, de vouloir telle chose de préférence à telle autre, il serait ridicule de vouloir prétendre à une liberté absolue. La liberté d'indifférence est un faux problème et l'âne de Buridan, comme tous ceux qui le montent, verse dans le ridicule. Si le bien présenté à la volonté est parfait, elle ne peut pas ne pas le vouloir, comme l'oeil ne peut pas ne pas voir ce qu'il voit. Si, au contraire, le bien est imparfait, alors le choix est possible. Il n'y a donc liberté que pour les biens imparfaits.

Mais, même là, nous subissons l'influence de notre nature propre. L'éducation, le milieu, voire l'hérédité peuvent peser sur nos vouloirs.

> En rêve, évidemment, nous pouvons nous émanciper de toutes les contraintes, même de l'empire des forces cosmiques. La réalité est tout autre: avant de vouloir, nous sommes constitués selon une nature spécifique, nous faisons partie d'un monde et d'une société. Il y a un ordre préexistant en nous et en dehors de nous: force nous est de nous y conformer si nous voulons réaliser notre vie normale. Nous sommes dominés par la nécessité même des rapports qui unissent tels moyens à telle fin que nous pouvons désirer. Notre liberté se limite en conséquence au libre arbitre, c'est-à-dire à la faculté de juger, par nous-mêmes, les exigences de notre destinée. . . [42].

C'est donc un leurre que de représenter la liberté comme une puissance infinie, dénuée de toute mesure et capable de tout. La seule vraie liberté est celle du libre arbitre, déterminé à vouloir la fin ultime, bien parfait, mais libre vis-à-vis des moyens qui y mènent, biens particuliers. Les autres libertés, physiques et extérieures, n'ont de réelle existence que par la liberté intérieure et morale, qui elle-même n'est pas parfaitement indépendante de notre nature mais en subit l'influence. Il ne fait pas de doute que la liberté soit une perfection, mais cette perfection est conforme au raisonnable. C'est une erreur de faire de la volonté et de l'intelligence des facultés indépendantes. Le bien de la volonté doit être raisonnable. Or il ne serait pas raisonnable d'être libre devant certains biens. Car "la liberté n'est une perfection que lorsqu'elle est une non-nécessité par rapport à ce qui, de soi, n'est pas parfait; mais elle est une imperfection lorsqu'elle est une non-nécessité vis-à-vis de ce qui est parfait".[43] Nous ne sommes donc pas libres de faire tout ce qui nous plaît. Nous devons vouloir le bien parfait, et pour y arriver nous subissons les inclinations de notre nature et de la société, nous laissant par ailleurs une liberté qui doit rester en fonction de notre nature et de l'ordre nécessaire à la société.

---

[42] M. H. LAVERSIN, O.P., *La loi, Somme théologique*, éd. Revue des Jeunes, appendice II, 279-280.

[43] F. BOURASSA, S.J., *La liberté sous la grâce, SE*, XV (1957), 52.

2 — Obéissance et liberté

Saint Pierre écrivait: "Agissez en hommes libres, *non en hommes qui font de la liberté un voile sur leur malice*, mais en serviteurs de Dieu".[44] Ce texte ajoute donc une précision au mot du Docteur Angélique: "Dans le régime politique, il importe de rappeler ce qui a été dit, tant sur l'autorité et la sujétion, que sur la discipline: les hommes sont en effet égaux par nature, parce que libres".[45] Les hommes sont égaux comme fils de Dieu, mais Dieu les a ainsi faits qu'ils sont soumis à sa Providence et aux autorités qui explicitent l'ordre divin des êtres et des choses. Tous les hommes sont égaux devant Dieu, mais Il a donné à certains d'entre eux de commander, à d'autres d'obéir. Prétexter liberté pour refuser l'ordination divine ne serait plus d'un serviteur de Dieu, et cette liberté serait un mal plutôt qu'un bien.

Malheureusement, trop ne conçoivent la liberté que sous cette forme mensongère et malicieuse. Ils font de la liberté, pouvoir rationnel qu'a la volonté d'opter pour les jugements de la raison droite, un prétexte pour travestir ces jugements droits de l'intelligence éclairée. Sous prétexte de liberté, on a tout laissé faire, pourvu qu'on ne soit pas contraint soi-même, sans se rendre compte qu'on muselait ainsi la vérité. Maritain a des mots extrêmement durs pour cette conception matérialiste de la liberté, qui réduit le pouvoir du libre arbitre, reflet divin, en une incontinence de vouloirs.

> L'erreur du libéralisme bourgeois a été de concevoir la société démocratique comme une sorte de champ clos, où toutes les conceptions des bases de la vie commune, même les plus destructives de la liberté et de la loi, ne rencontrent que la pure et simple indifférence du corps politique, tandis qu'elles rivalisent devant l'opinion publique dans une sorte de marché libre des idées mères, saines ou empoisonnées, de la vie politique. La démocratie bourgeoise du XIXe siècle était neutre même en ce qui touche à la liberté. De même qu'elle n'avait pas de réel bien commun, elle n'avait pas de réelle pensée commune, pas de cerveau à elle, mais un crâne neutre et vide, tapissé de miroirs [46].

Ceci est encore, malheureusement, vrai pour notre société libérale et bourgeoise du XXe siècle. L'on désire pouvoir dire ou écrire quoi que ce soit, simplement parce qu'il s'agit de la production d'un cerveau.

---

[44] I Pet., 2, 16.

[45] S. THOMAS, *Stagiritae*, Vol. 5, Pol. VII, 10. in *Arist. Pol.*, l. VII, lect. X (Vives, t. 26, p. 469): "In principatu autem politico expedit quod dictum est quantum ad principari et subjici, et quantum ad disciplinam: sunt enim isti similes secundum naturam, quia liberi".

[46] J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, p. 102.

Le dévergondage d'une liberté mal comprise, et que par inconséquence on voudrait forcer les autres à adopter, a la consistance de l'idéologie de Rousseau. Maritain en a stigmatisé la faiblesse, lorsqu'il écrit que selon ces tenants:

> il fallait forcer le peuple à être libre. Je dis qu'ils trahissaient le peuple. Car ils traitaient le peuple comme un enfant malade dans l'instant qu'ils jetaient clameur pour les droits et la liberté du peuple. Ceux qui se méfient du peuple tout en faisant appel à ses sentiments les plus hauts, et à son sang, trompent et trahissent le peuple. Le premier axiome et le premier précepte dans une démocratie est d'avoir confiance en le peuple. Avoir confiance dans le peuple, respecter le peuple, avoir confiance en lui, même et avant tout, alors qu'on l'éveille, c'est-à-dire alors que vous vous mettez au service de sa dignité humaine. Le réel mépris du peuple, et la réelle méfiance envers lui, impliqués dans le principe "forcer le peuple à être libre", devaient altérer l'sprit démocratique en certains de ses ressorts vitaux et donner naissance à une fausse philosophie de la mission des minorités dites *éclairées* [47].

Pour éviter de détruire dans la démocratie ce qui en fait la valeur, il importe qu'au contraire la vérité soit rétablie et que la vertu vienne poser dans la société un juste milieu, en la dotant d'une exacte conception de la liberté. Il ne faut ni diminuer ni exagérer cette qualité de la volonté, mais la mettre à sa place. Par l'autorité nous pouvons remonter jusque dans la vie intime de la Trinité, où nous la retrouvons, non sous forme de coaction, mais dans la perfection des missions divines. Lorsque nous examinons la liberté, nous devons nous arrêter au seuil de la vie divine, car il n'y a pas indépendance entre les personnes divines et la liberté de Dieu n'est qu'à d'"extra". "Par conséquent, il nous a paru, à la lumière de la foi, que l'autorité était comme une perfection primaire, et la liberté comme une perfection secondaire".[48]

En effet, l'autorité est un principe moral intellectuel d'opération. Comme la liberté a son fondement dans la raison et la volonté, l'acte libre de vouloir est lui aussi rationnel et dans la même direction que l'acte d'autorité. En fait, l'autorité est la base de la liberté. Celle-ci suppose en effet l'existence de l'autorité, car sans elle, les hommes laissés à leurs caprices ne seraient bientôt que des esclaves, chacun cherchant sa propre fin, qui peut venir à l'encontre de celle des autres. Pour être vraiment libre il faut une autorité qui fasse respecter la liberté de tous et de chacun.

L'autonomie métaphysique dont on voudrait faire l'essence de notre liberté d'homme est une caricature de mauvais goût. Nous demeurons des êtres attachés à la matière, limités par elle, sujets à toutes les passions

---

[47] J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, p. 135.

[48] W. C. SCHERER, *Der Gehorsam.*, p. 36: "Somit erscheint uns im Lichte des Glaubens die Autoritaet als eine primaere, die Freiheit als eine sekundaere Vollkomenheit".

et à toutes nos inclinations naturelles. Notre autonomie ne peut être que limitée et notre liberté être à l'échelle de ce que nous sommes. Notre libre arbitre n'est pas issu d'une nature autre que la nôtre, mais il prend sa source dans le bien absolu qui est pour nous une nécessité et une obligation. Le fait qu'il soit le seul nécessaire fonde notre liberté. Cela veut dire que nous ne sommes pas libres vis-à-vis de lui, mais que par là nous le sommes vis-à-vis des autres biens. Car choisir c'est se limiter. Si nous choisissons un bien particulier, nous l'avons mais nous n'avons pas les autres auxquels nous l'avons préféré.

> Aussi, la liberté pure, toute dégagée du déterminisme, est-elle chez l'homme un mythe, tout comme la pure spiritualité. Une fois pour toutes, il faut en convenir nous ne sommes pas des anges, mais des animaux raisonnables; et nous sommes libres, non d'une liberté totale et pleine, immatérielle, mais d'une liberté alourdie de déterminisme, d'une liberté d'animaux, d'animaux raisonnables [49].

La liberté de choix ou d'indifférence étant une imperfection, puisque choisir c'est renoncer à toutes sortes de biens et n'en retenir qu'un, il ne faut pas exagérer son rôle. Il faut éviter de la gonfler démesurément aux dépens de l'autorité. Car comme l'obligation, l'autorité, parce qu'elle dirige vers le bien, est un principe d'indépendance vis-à-vis ce qui n'est pas la perfection, de ce qui n'est pas le bien. Elle cause la liberté en la sauvegardant et comme la cause contient son effet, elle est remplie de liberté.

C'est donc faux de croire, comme certains le croient, que tout ce que l'autorité gagne c'est la liberté qui le perd. Au contraire, qui dit liberté, dit autorité protectrice. Car, pour que notre cité d'hommes soit possible et que la liberté s'y exerce, il faut une autorité. Il est donc aussi faux de saper l'autorité pour établir la liberté que de museler celle-ci pour affermir celle-là. L'une ne peut vivre sans l'autre. Il faut au contraire favoriser une meilleure compréhension des deux pour que l'une et l'autre se respectent mutuellement et ne se détruisent pas elles-mêmes.

L'obéissance catholique, telle que proposée comme éminente vertu chrétienne, joue justement ce rôle d'éducatrice et de gardienne des valeurs propres de l'une et de l'autre, de l'autorité et de la liberté. De sa nature elle est essentiellement une vertu de soumission, mais connexe à la prudence politique, comme elle doit l'être, elle établit le juste milieu nécessaire à l'ordre et à la paix de la société. Elle peut, mal comprise, paraître une restriction de la volonté et de son acte de libre vouloir. C'est ici qu'entre en application la nature raisonnable de l'homme. L'obéissance

---

[49] E. MERSCH, *Obligation morale, principe de liberté*, p. 115.

naturelle et celle qui est imposée aux hommes dans leur vie de société, n'est pas une simple renonciation, elle est une directive intelligente et raisonnable, dictant la soumission à l'homme pour que sa poursuite du bien absolu soit possible et non pas arrêtée par l'égoïsme de ceux qui l'entourent. Ce qu'elle sacrifie lui revient par mode de compensation, non pas seulement un ersatz quelconque, mais une compensation équitable et même supérieure au bien cédé. Elle sacrifie un bien particulier qui lui permet de continuer sa marche vers son bonheur parfait.

Elle tient compte et de l'intérieur et de l'extérieur. La liberté est à l'intérieur de nous, l'autorité ne peut la contraindre dans son acte intérieur et toutes les mesures de coaction externe ne peuvent l'effriter. L'obéissance, qui se situe à l'intérieur de notre volonté et s'irradie dans notre opération extérieure fait le pont entre l'autorité et la liberté. Cette vertu, loin de détruire la liberté, la renforce en la rendant raisonnable et en lui enlevant de l'imperfection. Elle est une perfection de notre nature. Car,

> Aucun homme, à lui seul, ne peut faire tout son possible ni tout son devoir. Cela ne veut pas dire que la loi naturelle de l'homme ne corresponde pas exactement à la nature de l'homme. Cela veut dire qu'aucun homme, à lui seul, ne possède la nature humaine complète. . . C'est donc aussi une double exigence de nous appuyer et de nous régler, pour bien agir, sur des volontés étrangères. Cette double exigence, qui fait corps avec notre être, nous vient, comme notre être, de Dieu, et c'est un devoir pour nous, un devoir que Dieu nous édicte par notre être, de l'accepter, elle, et la dépendance qu'elle met en nous [50].

L'obéissance nous fait comprendre que notre liberté doit s'exercer dans le cadre de notre société civile. Celle-ci n'est pas un ensemble de volontés égoïstes et désordonnées, mais dirigées vers un bien commun, non à un dévergondage de choix particuliers. Elle nous fait admettre que ce bien commun n'est pas que matériel, mais qu'il est aussi moral et dans sa fin et dans sa cause, subordonné d'une façon intrinsèque au bien spirituel de l'homme raisonnable. Le bien commun que recherche la société temporelle est avant tout temporel, mais pour avoir droit d'existence, il lui faut être ordonné et subordonné au bien éternel, fin dernière de l'homme qui lui n'est pas que corps, mais âme aussi.

Cette vertu nous apprend qu'on ne choisit pas pour choisir, ce qui nous conduirait dans une dialectique vide où la liberté, elle-même, périrait. Si la liberté est une qualité de notre nature spirituelle que nous ne pouvons ni oublier, ni perdre, l'obéissance nous rappelle qu'elle ne peut pas non plus oublier qu'elle dépend de la raison et de la volonté. Dans la société, le libre arbitre, pris comme fin en soi, détruit l'ordre hiérarchique

---

[50] E. MERSCH, S.J., *L'obéissance fière*, *NRT* 54 (1927), 37.

nécessaire à l'épanouissement de la cité. L'harmonie ne peut exister que par la collaboration et l'amitié entre les membres, entre sujets et autorités. C'est si vrai, que des philosophes, comme Aristote, n'ont pas hésité à distinguer les sociétés selon les différentes espèces d'amitiés.

L'erreur qu'on commet trop souvent, au lieu de suivre la prudence et l'obéissance, est d'exagérer la liberté et d'en faire une complète indépendance. Rien n'est plus contraire à la nature de cet homme lié, relatif que nous sommes. Cet abus détruit la liberté, et:

> la répression des libertés a pour origine la rupture des liens vitaux, provoquée par l'idolâtrie de la liberté. On a confondu liberté et indépendance; on a poursuivi le fantôme d'une liberté abstraite et presque absolue et, dans cette course insensée, on a perdu la liberté concrète et réelle. La liberté, séparée de son contexte humain et gonflée comme une baudruche, a éclaté comme une baudruche. Et chaque lien brisé a enfanté une chaîne [51].

Nous sommes tous membres d'une société et appelés à former, sous le Christ, le Corps Mystique. Une liberté qui ne serait qu'une vulgaire caricature de l'individualisme anarchique rendrait toute union impossible. L'obéissance vient nous aider à comprendre que pour le bien de tous, et pour le nôtre propre, il faut parfois renoncer à nos volontés propres, accepter librement ce que Dieu et les autorités sous Lui nous demandent dans une position qui n'est pas une prostration vide, mais une intelligence des besoins de la société. L'obéissance loin d'être opposée à la liberté, est perfectionnée par elle et à son tour, perfectionne notre libre arbitre. Elle est une soumission libre devant l'autorité, une intelligence volontaire, voulue, de l'ordre divin et de son rayonnement dans notre vie. Loin de nuire à la liberté, elle la fait grandir pour ne pas permettre que la liberté soit compromise, "soit par les susceptibilités sans motifs des francs-tireurs, soit par la rigueur des redresseurs de torts sans mandats".[52]

Il faut se garder de faire de la liberté une règle de moralité car:

> Un acte n'est pas moralement d'autant meilleur qu'il enveloppe une plus grande plénitude de liberté, au contraire agir par pur bon plaisir, uniquement pour prendre conscience qu'on est libre, est plutôt signe de débilité morale. La liberté de choix est prérequise à la moralité, elle ne la constitue pas. C'est la régulation vitale de l'acte libre par la raison (par la raison humaine et, plus encore, par la raison éternelle), c'est comme dit saint Thomas, la consonance avec la raison qui constitue formellement la moralité [53].

---

[51] G. THIBON, *Christianisme et liberté*, p. 17.

[52] Card. FELTIN, *Christianisme et liberté*, p. 163.

[53] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, p. 38.

Donc, dans la connexion des vertus, sans laquelle aucune vie vertueuse réelle n'est possible, l'obéissance doit, par compréhension de l'ordre divin et de celui de la nature, en arriver, non à une exécution extérieure uniquement, mais à une acceptation libre de la volonté de l'autorité. En faisant le bien de tous, elle doit voir jusqu'à quel point elle est libre, comment, parce que vertu, elle pratique la liberté à une plus haute échelle. L'obéissance guide notre liberté et lui fait accepter comme bonne et aimable la volonté des supérieurs cherchant le bien commun. Elle n'est donc pas une renonciation, mais un exercice plus grand, plus parfait, une exaltation de la liberté.

IV. — L'obéissance militaire

1 — Justification

Ayant droit à l'obéissance, l'autorité doit aussi avoir la force de se faire obéir. Il serait utopique de contester cette nécessité. Seule une fausse notion de la liberté, qui incite à la désobéissance, pousse au refus des moyens d'assurer l'ordre et la paix, dont l'armée est le plus sûr garant dans la société temporelle. La haine des moyens de force, le dégoût des pressions arbitraires comme une légitime soif de liberté ne doivent pas, par réaction, nous faire donner dans une situation où notre faiblesse, comme nation, nous rendrait une proie facile pour toutes les dominations. L'adage latin "Si vis pacem, para bellum..." demeure toujours une règle de sagesse. Les démocraties doivent l'oublier encore moins que les autres, si elles veulent être capables de défendre et de garder ces libertés dont elles se vantent. Précisément, parce que les démocraties sont des assemblées d'hommes libres, elles doivent pouvoir s'opposer au despotisme et à l'oppression. Elles ont, plus que d'autres, besoin de cette force. Car "ceux qui se souviennent des leçons de l'histoire savent qu'une société démocratique ne devrait pas être une société désarmée que les ennemis de la liberté peuvent tranquillement conduire à l'abattoir au nom de la liberté".[54]

L'Etat séculier a pour mission de créer un régime paisible et stable pour la société qu'il dirige. Son devoir ne s'arrête pas à organiser la paix entre les membres d'une même cité, il doit être capable de sauvegarder cette paix contre les attaques extérieures. "Il ne lui servirait à rien d'éviter

---

[54] J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, p. 106.

les dissensions sociales, si elle (la nation) ne se défendait contre les périls extérieurs, si elle était à la merci de ses ennemis. La préparation à la guerre est une fonction essentielle de l'Etat".[55] Ce pouvoir lui vient d'un droit qu'a la société de punir les coupables et protéger ses administrés. C'est le pouvoir du glaive qu'elle possède contre les ennemis qui se trouvent au sein de la cité, pouvoir qui s'étend jusqu'à ceux qui la menacent de l'extérieur.

Sous prétexte de liberté on ne peut donc pas refuser de faire sa part dans une répartition équitable des devoirs qu'exige la défense de l'Etat. On n'est pas non plus justifié de refuser obéissance aux justes ordres militaires, sous le prétexte fallacieux d'une mauvaise interprétation du texte évangélique "quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre".[56] Que si l'on s'objecte aux justes lois militaires, se croyant en conscience délié ou croyant faire une faute, on possède alors une conscience erronée.

La conscience est le dernier jugement pratique, un jugement sur la moralité de nos actes. Il ne s'agit pas ici de conscience psychologique, mais morale qui émet les jugements prudentiels et sur la moralité de nos opérations et sur les moyens qu'il faut prendre pour conformer nos actes aux règles de la morale. La conscience psychologique présente des états intérieurs, la conscience morale exprime les devoirs relatifs à la moralité.

La conscience est un jugement d'ordre pratique sur la conformité de nos actions avec la moralité, elle n'est pas la moralité et ne fonde pas la moralité. Ce qui fait qu'un acte est moral c'est sa conformité avec la raison droite qui, fondé sur la syndérèse et le sens moral, déduit les conclusions par mode de raisonnement. La règle de moralité doit être objective, universelle et infaillible comme la loi divine qu'elle a pour mission de calquer ou d'intégrer dans nos actions. La conscience ne peut pas être cette règle de moralité, étant un jugement concret et trop particulier, donc non objectif et universel. Elle n'est d'ailleurs pas infaillible puisqu'elle peut être erronée. La conscience n'est pas droite d'elle-même, elle l'est par conformité à la raison droite. Et lorsqu'elle oblige ce ne peut être qu'en relation avec la règle des moeurs qui n'est autre que la raison rectifiée par sa conformité avec la volonté divine.

Il nous semble donc qu'il y a danger d'erreur de suivre sa conscience, jugement subjectif et personnel, en somme, lorsqu'elle va contre le sentiment général, confirmé par l'enseignement commun de l'Eglise qui a les

---

[55] B. ROLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*, p. 117.

[56] Mt. 5, 39.

promesses du Sauveur, "Qui vous écoute, m'écoute".[57] Il semble téméraire pour le moins d'obtempérer à ce jugement faillible lorsque la doctrine commune de l'Eglise, même si elle n'est pas nécessairement de foi, enseigne le contraire. Car il nous paraît impossible dans ce cas d'avoir une réelle conscience droite. C'est pourquoi, ce n'est qu'avec une très grande circonspection qu'on peut se réclamer de sa conscience lorsque l'enseignement général et de l'Eglise et de la communauté qui fait les lois en vue du bien commun, va contre le jugement personnel de prudence. Pour dire vrai, nous n'y croyons pas beaucoup. Et dans l'état normal de la vie, avec la facilité de trouver la vérité, il nous semble qu'il faille suivre la loi, dès là qu'elle ne va pas contre la loi divine et cherche le bien commun.

C'est bien ce qui arrive dans l'objection de conscience comme telle, terme qu'on réserve d'ordinaire à l'acte de celui qui s'oppose soit aux lois militaires justes, soit à sa participation à la défense du pays. Une telle position manque de sérieux et de justice. D'abord, c'est refuser obéissance à des lois et à une organisation nécessaire à la vie de la nation, c'est également un manque de justice, car nous devons cette soumission à l'Etat. En effet:

> Le patriotisme est un devoir dont (l'Eglise) rattache les prescriptions au quatrième commandement de Dieu; que tout chrétien doit obéir aux lois justes du pays, aux lois militaires comme aux autres. Ce devoir peut avoir une gravité particulière, soit à cause des graves intérêts intérieurs et extérieurs que la force militaire doit protéger, soit à cause des graves sanctions que la désobéissance provoquerait et auxquelles nul n'a le droit de s'exposer. Est-il besoin d'ajouter que l'Eglise ne saurait approuver les objections de conscience ou les voeux qui tendraient à provoquer ou permettre la désobéissance aux lois justes militaires? En ces matières surtout, un individu ne saurait être juge compétent. Une telle conscience n'est donc pas une conscience juste et droite et un tel voeu ne saurait être un vrai voeu [58].

Car l'autorité militaire et les lois qu'elle édicte sont choses normales. Parlant de l'organisation de la nation, saint Thomas, commentant Aristote, écrit:

> Il importe, troisièmement, d'avoir des gens d'armes parmi eux; et ils sont nécessaires aux citoyens pour la communauté civile, à deux titres: premièrement, pour les citoyens, afin de punir ceux qui insultent ou transgressent les lois, ou, pour le pouvoir, par qui ils sont constitués un avertissement pour ceux qui désobéissent. Deuxièmement, pour repousser les gens de l'extérieur qui voudraient y introduire d'injustes souffrances. D'où il importe pour eux d'avoir une certaine abondance d'argent, aussi, pour deux raisons; premièrement, à cause de l'opportunité à faire entre eux des échanges; et deuxièmement, pour les expéditions guerrières s'il en advient [59].

---

[57] Lc 10, 16.

[58] R. BROUILLARD, *L'objection de conscience, Etudes,* 215 (1933) 594, citant le Comité Archiépiscopal de l'Action catholique française, *DC,* XXIX (1933) 1234.

[59] S. THOMAS, *In Aristo. Stagiritae, Polit.,* VII, 6.

Il est dans le rôle normal de l'Etat de statuer sur les questions regardant la vie militaire et, par délégation, celui de l'autorité militaire de faire des lois dans la sphère qui la regarde. Cela fait partie du devoir des législateurs et tombe sous la prudence politique, comme dans le reste des problèmes de la société. Là encore c'est à l'autorité de décider, non au sujet. Celui-ci n'a qu'à comprendre la nécessité de cette ordination et à s'y soumettre.

> C'est donc un privilège des pouvoirs publics que de déterminer telle manière d'agir pour l'imposer à la collaboration sociale. Il y a alors obligation de fait pour les citoyens de conformer leur conduite aux statuts légaux. Ainsi, en temps de guerre, la vertu de force doit être exercée par ceux-là qui sont désignés pour défendre la Patrie, selon une disposition juste et impartiale. . . [60].

Il serait abusif de prétendre, pour justifier l'objection de conscience, que Dieu et l'Eglise défendent la vie militaire et exemptent de s'y soumettre. Si l'Eglise défend à ses clercs de militer dans la carrière militaire, comme telle, elle accepte qu'en leur rôle de clercs, ils fassent leur part dans le service de la Patrie. Mais, à part cette restriction où elle demande que chacun reste dans sa voie, l'Eglise ne s'est jamais opposée à la loi militaire juste ni à une juste et équitable répartition des risques que représente la défense de la nation. Non, au contraire, elle fait entrer cette obligation dans les devoirs de piété envers la Patrie. Qu'on se rappelle la déclaration ferme du Comité archiépiscopal de l'Action catholique française.[61]

De nombreux textes anciens montrent bien que si l'Eglise s'est opposée aux abus qui peuvent se produire dans la vie militaire, comme ailleurs, elle n'a jamais défendu cette vie comme un mal. Elle a certes des précautions à prendre à cause des dangers qu'une vie nécessairement plus rude peut apporter. Mais,

> les charges de la milice, du négoce et des publications, qui recueillent les impôts publics, sont entachées d'occasions de péché, bien qu'elles puissent toujours être exercées sans faute. . . dans cette vie, le pénitent ne peut pas éviter toutes les occasions de péché; il suffit donc, dans ces états, d'éviter le péché: pour le militaire, selon le conseil (de s. Jean) Lc III, qu'il ne persécute personne, se contente d'une juste solde, et n'emploie pas sa charge militaire par ostentation, mais pour l'utilité de l'Eglise et de l'Etat [62].

Autrement, il faudrait s'abstenir d'une foule de professions et d'occupations.

Non seulement, la vie militaire n'est pas défendue, mais, sous faux prétexte de mieux servir Dieu ou d'objection de conscience, on ne doit pas

---

[60] M.-J. LAVERSIN, O.P., *Note explicative* 52, *La loi*, Trad. de la Revue des Jeunes, p. 266.

[61] *DC*, XXIX (1933) 1234.

[62] S. THOMAS, *Comm. In* 4 *Liv. Senten.* D., 16, 4, 2.

se récuser aux devoirs que la piété impose de défendre la patrie. Pendant un certain temps, aux premiers siècles de l'Eglise, certains chrétiens, et non des moindres, se dérobaient à ces devoirs en opposant leur condition de chrétiens; ils croyaient cette profession militaire en opposition à leur caractère de baptisés. La réponse devait venir en 314, dans le troisième Canon du 1er Concile d'Arles: "Ceux qui jettent les armes en temps de paix seront exclus de la communion".[63]

Ce que l'Eglise défendait et défend c'est de mener la guerre ou de se servir des armes par cupidité. "En effet, ce n'est pas une faute que d'être militaire, mais c'est un péché que de l'être en vue du butin".[64] Et saint Augustin, reprenant le texte de Jean Baptiste, tel que le rapporte saint Luc au chapitre troisième, verset quatorzième, affirmait la même chose' "... il (Jean Baptiste) leur répondit: « ne molestez personne, ne dénoncez personne faussement et contentez-vous de votre solde, », il ne leur défend pas d'être soldats".[65]

Il serait fastidieux de multiplier à plaisir les textes. L'attitude de l'Eglise devant une autorité militaire, juste, impartiale et honnête fut de reconnaître en elle un pouvoir partageant l'autorité divine dévolue aux hommes et d'exhorter les fidèles à lui obéir comme aux autres supérieurs légitimes. Elle a rattaché les devoirs qui incombent aux citoyens envers la patrie à la vertu de piété qui fonde les obligations du respect et de l'obéissance. On pourrait résumer son attitude par le portrait que Léon XIII brossait des soldats chrétiens des premiers temps, où l'on peut facilement voir, sous une grande admiration, comme un mot d'ordre:

> Le même esprit dans le même temps fit admirer jusque sous les drapeaux la force des institutions chrétiennes. Le propre du soldat chrétien était d'allier la plus grande vaillance au respect le plus absolu de la discipline, de joindre à l'élévation des sentiments une inviolable fidélité envers le prince[66].

Ainsi, l'autorité militaire est-elle une vraie autorité. Elle est une espèce de l'autorité civile, située dans l'Etat et au service de l'Etat. On le sait, sous Dieu, l'autorité que les hommes partagent comme ses instruments d'ordre et de paix se divise et se subdivise selon les différentes sphères d'activité humaine. L'autorité, descendant de Dieu, se répartit dans

---

[63] VACANDARD, *Etude de critique et d'histoire religieuse,* tome II, 158: De his qui arma projiciunt in pace placuit abstineri eos a communione".

[64] S. MAXIME DE TURIN, *Epître* 114, 1 (*PL* 57, 518).

[65] S. AUGUSTIN, *Epître* 189 (*PL* 33, 854 - no 4).

[66] LÉON XIII, *Diuturnum illud., ASS* XIV (1881) 10.

la communauté selon les échelles que la société fixe elle-même dans les domaines de son ressort.

Pour que l'ordre règne il faut que chacun demeure dans son champ d'action, mais l'occupe consciencieusement. L'autorité militaire a une mission spéciale, celle de défendre la patrie, de la protéger contre les agresseurs. Pour cela, elle doit posséder la force nécessaire à sa tâche et pouvoir répartir équitablement sur les citoyens les obligations et les devoirs qu'exige la sécurité de l'Etat.

Elle a sa place déterminée, sous le gouvernement de l'Etat et ses droits et des devoirs qui y correspondent. Ce n'est pas à elle de diriger l'Etat, quoique comme membre et membre important elle a droit d'être écoutée dans la conduite de la vie sociale. Mais, dans son domaine, elle doit aussi avoir la latitude voulue pour pouvoir donner sa mesure. Rappelons-nous, à ce sujet, ce que saint Thomas disait sur les diverses autorités, que dans les choses religieuses il vaut mieux obéir à l'évêque qu'à tout autre, et au chef militaire dans les choses de la guerre ou de la défense du pays.

Il existe donc là une autorité réelle et spéciale ayant, dans l'ensemble de la nation, un objet spécial. Ici, encore, comme en tout, il ne faut pas exagérer. Mais, il ne faut pas non plus diminuer le rôle de cette autorité. Les militaires ne sont pas des politiques, bien que, pris individuellement, certains puissent l'être. Mais de soi, tel n'est pas le cas. Les politiques, et surtout les politiciens, ne sont pas non plus, de fait, des stratèges, même s'il peut arriver que certains le soient. Là encore, les diverses autorités doivent être respectées et laissées à leur domaine. L'ingérence amène toujours la confusion et les conflits.

L'autorité militaire est une autorité authentique, ayant son domaine propre. L'ordre et la paix de la nation sont entre ses mains. Il doit exister un contrôle, puisque cette autorité fait partie de la cité, mais elle doit garder la latitude nécessaire à la réalisation de l'objectif qui lui est transmis par le pays. Et comme autorité, légitime et spéciale, elle a droit à une obéissance qui correspond à son rôle et qui sera, comme elle, spéciale.

2 — Nature et qualités

Tout ce qu'on a dit de l'autorité civile ordinaire s'applique à l'autorité militaire qui a pour mission de diriger les efforts de tous vers un but commun: la protection et la défense du pays. Elle n'a pas à abdiquer son pouvoir, mais, comme l'autorité civile ordinaire, à créer un climat de coopération où les subordonnés seront plus près et plus attachés à elle. A cause des graves intérêts que cette autorité défend, elle sera aussi en

droit d'exiger plus de ses inférieurs, tout en restant dans son domaine et dans l'équité.

Son domaine s'étend jusqu'à la guerre et au danger de mort. Toute guerre, cependant, pour être juste, — car s'il est permis d'être soldat, il faut en conclure qu'il est permis de combattre et qu'ainsi la guerre peut être juste, — devra satisfaire à certaines conditions, conditions limitatives et conformes à la justice vindicative. Elle ne peut être entreprise que pour repousser ou conjurer une injuste agression. La guerre peut être défensive, même lorsqu'on attaque, comme à l'occasion de ces blocus concertés qui acculent les nations à attaquer ou à périr.

Il faut donc une cause juste. Celle-ci sera la nécessité de réparer une injustice grave pour la nation ou la nécessité de punir une nation qui favorise ou ne réprime pas le mal, chez elle, et peut causer de graves préjudices pour les nations environnantes. Elle peut encore être la nécessité de forcer à restituer ce qu'on a injustement enlevé à la nation. Mais, il faut toujours que le droit qu'on poursuit soit véritable et authentique et que son importance fasse balance aux douleurs que la guerre apporte. La liberté religieuse, la liberté nationale, comme vraies libertés, ont cette importance. La guerre est toujours mauvaise lorsqu'elle est provoquée par l'orgueil privé ou national, l'ambition économique ou politique, les convoitises et les vengeances.

Ces dernières considérations concernent la deuxième condition pour qu'une guerre soit juste. Car,

> il faut enfin que l'intention des belligérants soit droite, qu'ils veuillent promouvoir un bien et éviter un mal. D'après s. Augustin, les vrais adorateurs de Dieu regardent comme justes et saintes les guerres entreprises non pas par cupidité ni par cruauté, mais par amour de la paix, en vue d'humilier les méchants et d'exalter les bons [67].

Ce droit de faire la guerre juste, eu égard aux conditions données, découle pour l'autorité de son pouvoir de commander, d'où sort aussi son pouvoir et son droit de punir les coupables. L'objection de conscience fait grand cas de la mort qu'occasionne la guerre. Or, comme saint Thomas enseigne qu'une loi juste oblige au for de la conscience, cette obligation peut aller jusqu'au sacrifice de la vie. C'est ce que Cajétan concluait de l'enseignement du Docteur Angélique, arguant que l'homme fait partie de la société et se doit au bien commun. Ainsi la loi juste, — et les lois militaires justes ont cette valeur — "pourra donc exiger de l'homme les

---

[67] B. ROLAND-GOSSELIN, *La Doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*, p. 118.

plus grands sacrifices, même celui de la vie",[68] lorsque ce sacrifice sera nécessaire au bien commun.

Pour Cajétan, comme pour plusieurs autres commentateurs, cette puissance de la loi juste sera reconnue en droit. En fait, pour eux, la mort qui résultera de l'obéissance sera juste uniquement lorsque le législateur l'aura prévue, comme conséquence possible. Une telle affirmation nous semble laisser trop à l'arbitraire et pas assez à la vraie nature des choses.

La vie est un bien trop grand pour que la décision de le sacrifier soit laissée à l'arbitraire du législateur. Nous croyons plutôt, avec Vasquez,[69] que l'obligation, — que le législateur reconnaît et approuve de son autorité, — se tire de la nature même de la chose commandée, de son importance capitale pour la société, et non de la volonté de celui qui fait la loi. La mort qui suit l'obéissance, dans ces circonstances, sera justifiée par les exigences du bien commun. La vie ayant un si grand prix, les cas seront rares où l'on devra sacrifier sa vie pour suivre la loi. Mais ce droit correspond réellement à la nature de la loi et à celle de *l'homme en société.*

L'autorité militaire étendant son action aussi loin que le droit de mort, l'obéissance qui y correspond sera d'un ordre tout spécial. Pour cette raison, l'obéissance militaire nous paraît être une obéissance plus grande, plus profonde que l'obéissance civile ordinaire. Elle comporte, à cause du serment d'allégeance exigé des membres de l'armée, comme une sorte de voeu. On pourrait, la comparant à l'obéissance du citoyen ordinaire, faire la relation entre l'obéissance ordinaire et le voeu d'obéissance. D'ailleurs, les sanctions qui punissent la désobéissance militaire sont d'une telle gravité, étant proportionnées aux intérêts très grands que la loi militaire poursuit, qu'il est facile de voir que cette obéissance est plus exigeante, plus étendue et doit atteindre une plus grande profondeur que toutes les autres obéissances civiles.

Cette nécessité est encore appuyée par l'apport qu'y prend la vertu de force. On sait que l'acte ultime de la vertu de force est le martyre. La force a pour but d'affermir l'âme contre les dangers de mort qui sont les plus grands, que ce soit la guerre juste, proprement dite, qui les provoque ou la constance devant l'injustice. Ainsi, la force va montrer à tenir bon dans n'importe quel danger où la mort peut être encourue. Mais c'est surtout et avant tout à la mort que cette vertu s'applique. Alors, "la force a pour objet propre les dangers de mort causés par la guerre".[70]

---

[68] CAJÉTAN, *Comm.*, I-II., 96, 4.

[69] VASQUEZ, *In* I *am*-II*ae*, d., 161, no 7 sq.

[70] S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, 123, 5.

Plus que dans sa connexion avec l'obéissance civile ordinaire, la force sera-t-elle intimement unie, liée à l'obéissance militaire. L'obéissance ordinaire demande de sacrifier une volonté propre. Il faut une certaine force pour le faire, car c'est le plus grand bien de l'homme raisonnable. Mais, parce que l'obéissance militaire va même jusqu'à exiger le sacrifice de la vie, c'est tout l'instinct physique de conservation qui doit être dominé et sacrifié à une cause plus haute. Ici, pour soutenir cette résistance instinctive il faut toute la vertu de force. Non seulement dans les circonstances où la mort est imminente, mais à tous les moments. Parce que la vie militaire doit tremper les caractères et les âmes de telle façon que tous deux soient parfaitement maîtres du corps, l'obéissance militaire s'exerce, dans les petites choses, minimes et agaçantes parfois, pour qu'au moment du danger la soumission exercée et disciplinée reste ferme. C'est là qu'on prouve sa force. Car "celui qui est capable de tenir ferme contre un plus grand mal tiendra ferme aussi contre un moindre, mais la réciproque n'est pas vraie".[71]

C'est pourquoi on est en droit d'exiger plus de l'obéissance militaire. Car, elle a, comme la force, pour but de rendre le soldat capable de défendre le pays et de soutenir les dangers. Or, avec un peu d'audace on peut attaquer et porter de durs coups. Mais la guerre n'est pas faite uniquement d'actions d'éclat. Il est beaucoup plus dur de soutenir des attaques incessantes que de donner un coup de témérité. L'obéissance militaire doit avoir cette force, devant la longueur des assauts qui peuvent ébranler des courages mous et superficiels, l'aspérité et la lourdeur de la résistance. L'obéissance militaire doit faire comprendre ces réalités, habituer à la soumission, exercer aux mouvements de renonciation que les soldats devront affronter un jour, peut-être. Car,

> on va à ce qui est difficile comme si ce ne l'était pas; soit par ignorance de la grandeur du péril; soit confiance d'en sortir, fondée sur de multiples succès; soit science et art, comme nous le voyons dans les soldats qui, habiles et exercés aux maniements des armes, font peu de cas des périls de la guerre dont ils sauront bien se défendre, selon le mot de Végétius: "Nul n'a peur de faire ce qu'il a confiance d'avoir bien appris" [72].

C'est à pouvoir acquérir cet art et cette science qui sauront assurer le salut de la nation que l'obéissance militaire force à une plus grande et plus sévère soumission. Elle est aussi une obéissance plus grande et plus profonde par la somme de charité, plus grande aussi, qui doit lui être connexe. Unis par l'amour de la patrie, pour défendre la cité, même au

---

71 S. THOMAS, *Sum., Theol.*, II-II, 123, 4.

72 S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, 123, I, ad 2um.

prix de leur vie, autorités militaires et soldats doivent posséder un plus grand degré d'amitié, capable de les unir jusque dans la mort. Qui ne voit jusqu'à quel point le soldat doit aimer son chef pour le suivre jusqu'au seuil de la mort? Et par ailleurs, quelle amitié doit avoir le capitaine pour ses hommes, dont le sacrifice, la constance et le courage lui permettent de triompher des ennemis de la société? L'obéissance militaire doit être capable d'imprégner la vie du soldat de cette confiance, de cette foi et de cette amitié capables d'héroïsme. Une telle foi ne peut se prouver que par une obéissance parfaite.

L'obéissance militaire doit être faite d'amour, d'un amour mutuel d'amitié. Cette fraternité humaine qu'on sent aux moments du danger, qui fait oublier toutes les conventions humaines, rangs, conditions, positions, n'est possible que par une obéissance parfaite sans laquelle, celui qui ne sait pas obéir, ne sait pas commander. Devant la mort les hommes restent des hommes, dépouillés des masques qu'ils affectent, liés par des peurs communes venant du plus profond de l'animal en chacun. Ils ne peuvent être des héros que s'ils ont appris à renoncer à leurs égoïsmes personnels et à leur soif de domination ou d'autonomie. Seule l'obéissance peut y amener l'homme.

Amitié, crainte révérentielle, admiration sont la trame dont se tisse l'obéissance militaire. Elle s'allie une patience sans laquelle le découragement peut faire s'effondrer tout l'édifice de la force d'une nation. L'obéissance patiente ne cède pas ni à la faiblesse peureuse, ni à la violence qui diminue la claire vision des réalités et des nécessités. "Le Christ, Prince de l'Eglise, triomphe de l'ennemi, plus par la patience que par les coups. A son exemple, donc, les soldats chrétiens doivent estimer la patience comme très nécessaire pour eux... L'homme sans patience est comme un homme désarmé parmi ses ennemis".[73]

L'obéissance militaire incitera aussi les soldats à la modération dans la vie et la conduite. Modération, qui une fois acquise, se reflétera dans le commandement lui-même. Avec elle s'acquiert la sagesse de la vie. L'homme ne peut être vraiment homme qu'avec la domination de soi-même et de ses instincts, qui communique avec la sagesse éternelle. Les militaires ne peuvent pas non plus oublier qu'à moins d'être rattaché à ce qui fait la grandeur de l'homme, même l'héroïsme est un vain mot. Leur obéissance plus que celle des autres doit être une soumission intelligente à l'ordre divin. D'ailleurs, le sacrifice de leur vie, qu'ils sont susceptibles de faire un jour ou l'autre, n'aurait plus de sens s'il n'était fait que pour la cité terrestre et charnelle. L'obéissance qui les rend soumis, même de-

---

[73] S. THOMAS, *De erudit. principum*, 37, 7, 2.

vant la mort, doit leur rappeler qu'aux portes de la mort c'est une vie d'éternité qui s'ouvre, et que le sacrifice fait pour la cité charnelle, ne donne pas nécessairement droit à la cité céleste, s'ils n'en sont pas dignes.

> Comme les malades qui se croient près de mourir, veulent être les plus prêts possible à mourir; ainsi, les soldats, qui ont à combattre, doivent-ils être prêts à mourir, car ils sont proches de la mort. Ils doivent bien faire attention de ne pas offenser Dieu, étant ceux qui ont le plus besoin de l'aide divine [74].

Car l'obéissance militaire n'est pas seulement une qualité ordinaire d'homme, elle est, comme espèce d'obéissance civile, une vertu. Et comme telle, elle doit perfectionner notre agir conformément à la raison rectifiée par la loi éternelle. Elle rend justice aux autorités sur qui repose le salut de la patrie, mais cette piété qui est due à la patrie est un décalage du respect dû à Dieu qui distribue son autorité et sa grandeur sous Lui, par participation. L'obéissance reste donc dans le cadre de l'organisation de la vie vertueuse. Elle rappelle à l'homme son origine véritable et sa destinée éternelle.

> Quelques-uns donc servent dans la carrière militaire, qui est une carrière pénible et onéreuse, honorable et glorieuse, et aussi dangereuse. Parce qu'elle est pénible et onéreuse (cette charge), il faut que les soldats ne soient pas seulement forts physiquement, mais aussi spirituellement. La force d'âme est plus noble que celle du corps: elle rend l'homme invincible. . . . Il ne leur suffit pas d'avoir des armes physiques, il leur est beaucoup plus nécessaire d'être armés de sagesse, ce qui est plus noble [75].

L'obéissance qui mène à cette réelle sagesse de l'homme guidé par le divin, est très possible et doit être recherchée dans la vie militaire. Les dernières paroles de saint Thomas d'Aquin sont suffisantes pour montrer en quelle estime l'Eglise tient la vie militaire et quel soin elle met à y voir fleurir l'obéissance bien comprise. C'est encore là une marque de clairvoyance, comme de la sagesse de la religion catholique, qui ne laisse aucun aspect de la vie sans lui donner sa valeur totale et incommensurable en la comparant à l'éternité. Chaque fibre de l'homme est de l'homme, créature de Dieu, appelé à retourner à Dieu. Chacune des actions de l'homme doit être pesée en fonction de l'éternité. Quelle envergure elle donne, donc, à cet être que nous sommes, si peu en lui-même, si grand de par Dieu.

En parlant d'obéissance militaire on pourrait résumer l'attention de l'Eglise par ces mots de saint Augustin, mots si profondément humains, et qui sont tout un programme:

---

[74] S. THOMAS, *De erudit. principum*, 37, 7, 3.

[75] S. THOMAS, *De erudit principum*. 37, 7, 1.

> Pense, lorsque tu seras armé pour le combat, que ta force, même physique, est un don de Dieu. Tu penseras, ainsi, à ne pas faire servir contre Dieu un don de Dieu. La foi, lorsqu'elle est promise, même à un ennemi contre lequel la guerre est portée, doit être observée; et combien plus à l'ami pour lequel on combat. On doit garder le désir de la paix, même dans la nécessité de la guerre, pour que Dieu enlève cette nécessité et conserve la paix. La paix ne doit pas être cherchée d'une façon à exciter à la guerre, mais la guerre doit être portée en vue d'acquérir la paix [76].

L'obéissance militaire doit donc être plus spontanée, plus loyale, plus parfaite que toute autre. Mais, elle ne peut pas être dépourvue, non plus, de cette prudence politique qui assure à toute obéissance le raisonnable conforme à la rationabilité de l'homme. Si elle possède toutes les qualités des autres obéissances, en y ajoutant un caractère de profondeur et d'ampleur, elle n'est pas dénuée de limites, tout comme les autres.

Nous ne parlons pas de cette prudence militaire que saint Thomas [77] distingue de la prudence politique. Cette prudence correspond à la prudence royale ou la prudence des chefs. Elle est proprement directrice comme art et science de la défense de la patrie. A cette occasion le Docteur Angélique compare l'armée, comme institution, à la partie irascible de l'âme humaine, ce que fait d'ailleurs Platon, en donnant à l'armée une place spéciale et de choix dans la cité.

La prudence dont nous parlons ici, en relation avec l'obéissance militaire, est bel et bien cette partie de la prudence politique réservée aux sujets et sans laquelle l'acte d'obéissance ne serait pas humain, parce que non raisonnable. Comme on l'a fait remarquer au sujet de l'obéissance générale, cette prudence n'est pas celle des chefs, elle ne permet pas de critiquer les ordres des supérieurs. Ce qu'elle aide à faire, c'est de voir dans la loi militaire et les ordres l'élément raisonnable, et de donner le pourquoi de l'adhésion, ce que personne ne peut faire pour le sujet.

Elle ne permet pas d'interpréter les lois, elle en montre la conformité à la raison. C'est pourquoi, toute supérieure et parfaite qu'elle soit, l'obéissance militaire ne permet pas, au jugement de la prudence, de suivre des ordres contraires à la volonté de Dieu. Elle ne peut non plus suivre des commandements qui vont à l'encontre du bien commun. Elle ne s'applique pas non plus dans les domaines où seule la personne individuelle peut entrer, comme là où il est question de génération ou autre chose du genre. Ainsi, l'autorité militaire est en droit de refuser un statut spécial à ceux qui se marient avant d'avoir atteint un tel âge, mais elle ne peut les

---

[76] S. AUGUSTIN, *Epître* 189 (*PL* 33, 854).

[77] S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, 50, 4.

empêcher de se marier. Ceci est laissé à leur prudence personnelle et aux conseils d'expérience.

La prudence viendra aussi modifier l'obéissance militaire dans certains autres cas. Par exemple, il peut être défendu de laisser passer qui que ce soit venant des lignes ennemies. Mais, s'il s'agit d'une patrouille revenant avec des renseignements, de prisonniers évadés qui peuvent apporter des connaissances très utiles sur la force ennemie, ou autre chose du même genre, la prudence pourra dicter alors qu'il est plus utile à la nation de ne pas, alors, suivre la loi qui interdit de laisser entrer dans les lignes des gens qui viennent de l'extérieur.

On peut aussi se demander si l'obéissance militaire oblige encore en conscience dans les questions de représailles. La loi de représailles ne peut certes pas être exclue du droit naturel, parce qu'elle est un moyen de garantir un droit dans la guerre juste. Mais ces représailles ne doivent pas être excessives, ni inutiles, ni cruelles. La guerre juste ne peut comporter ces écarts de conduite, les représailles qui font partie de la guerre juste ne le peuvent pas non plus.

Dans la pratique, et surtout dans la tension nerveuse et physique, parfois même psychique, qu'amène la guerre, il n'est pas facile de garder cette modération nécessaire.

> Concrètement, cela exclut absolument: l'emploi de l'ypérite et des gaz asphyxiants, — des jets incendiaires, — l'usage des armes empoisonnées, — l'empoisonnement des sources, des puits et des cours d'eau, — les bombardements de villes ouvertes, — l'achèvement des grands blessés, — les violences directes et sanglantes exercées sur les non-combattants, — l'exercice d'un blocus condamnant méthodiquement d'immenses pays à la famine, — l'extermination des populations conquises, — l'expulsion en masse de leurs habitants, — le massacre des prisonniers de guerre, — tous les attentats à l'honneur, à la vie et à la propriété des particuliers en pays conquis, — les représailles sanglantes sur les non-combattants, non responsables des méfaits à châtier [78].

Dans les circonstances plus haut mentionnées, l'obéissance serait alors un moyen de propager la cruauté et l'immoralité, partant ne serait plus une vraie vertu, mais un péché. La loi militaire qui commanderait de tels crimes ne serait pas une vraie loi, et on serait tenu à ne pas obéir.

Mais, là encore il faut distinguer. Le grand blessé qui fait feu sur le soldat qui s'approche, peut être abattu en légitime défense. Les villes ouvertes qui profitent de leur statut pour nuire aux troupes ou servir de refuge aux ennemis, deviennent belligérantes et perdent leur droit à l'immu-

---

[78] R. JOLIVET, *Morale, Traité de Philosophie*, tome IV, 509-510.

nité. Les non-combattants qui, comme dans le maquis, coupent les approvisionnements, agacent les troupes par la guerilla ne sont pas de vrais non-combattants et n'ont pas droit à un régime d'exception. La population civile qui devient pour l'armée un danger plus constant et pire que les troupes ennemies, ne peut pas être considérée comme hors du conflit. Et les ordres militaires, qui tendent à neutraliser ces effectifs, avec justice et sans cruauté, ne sauraient être considérés comme injustes et abusifs. Cela tombe sous la protection dont l'institution militaire a droit de s'entourer, sans exagération.

Ces circonstances ne sont pas toujours bien claires et faciles à juger. Et dans ce qui dépasse la conscience personnelle, la règle la plus sûre est de s'en remettre à l'autorité, qui a les grâces d'état et doit, alors, agir au meilleur de sa conscience, en essayant de se dépouiller le plus possible de tout esprit partisan et de tout excès. Il faut se souvenir que la guerre doit être faite en vue de la paix, comme la paix établie, pour éviter la guerre. Pour y arriver la justice doit être alliée à la charité, et l'obéissance à l'amour et la prudence. Car

> La paix est indirectement l'oeuvre de la justice, parce qu'elle enlève ce qui fait obstacle; mais elle est directement l'oeuvre de la charité; parce que de sa nature la charité cause la paix. Car l'amour est une force unitive [79].

Ainsi, l'obéissance militaire, comme vraie vertu, oblige en conscience, comme l'obéissance ordinaire et même plus, puisqu'elle va plus loin que cette dernière. Mais, cela en autant qu'elle est conforme au bien commun, qu'elle obéit dans des choses qui n'outrepassent pas le champ d'activité de l'autorité militaire et ne va pas contre les commandements et la volonté de Dieu. Car si grande qu'elle soit, elle reste soumise au Maître du ciel et de la terre.

> Tu es paysan; hé bien! cultive la terre, mais pendant que tu la cultives, confesse Dieu. Tu as le goût de la navigation, navigue, mais invoque le céleste pilote. La foi chrétienne t'a saisi sous les armes guerrières, écoute le capitaine dont le mot de ralliement est la justice [80].

Capitaine-abbé Bernard MARTIN

---

[79] S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, 29, 3, ad 3um.

[80] S. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, X. 100.

Fonction sociale des sacrements

Les sacrements de l'Eglise, comme dit saint Thomas[1], sont ordonnés à subvenir aux besoins de l'homme dans la vie spirituelle. En effet, les sacrements de la Loi Nouvelle, tels qu'institués par Jésus-Christ, produisent la grâce qu'ils signifient. Mais nous pouvons dire que dans la vie spirituelle la grâce joue le rôle que joue l'âme dans la vie corporelle. Sans âme pas de vie naturelle, sans grâce pas de vie surnaturelle. Et de par la volonté de Dieu, dans le plan actuel du salut, les sacrements sont les instruments dont le Maître du monde se sert pour produire la grâce dans l'âme de l'homme.

La vie spirituelle étant assimilée à la vie corporelle nous n'aurons qu'à étudier les manifestations sociales de la vie corporelle pour ensuite les reporter dans le domaine de la vie spirituelle. La chose sera d'autant plus facile que chacun des sacrements correspond à une nécessité tant dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature. Le surnaturel se greffe toujours sur le naturel et Dieu n'a pas moins pourvu à la vie surnaturelle qu'à la vie purement naturelle.

Nous avons tous en mémoire l'explication du docteur angélique[2] sur l'ordre et le nombre des sacrements. L'homme, y est-il dit, se perfectionne de deux façons, l'une quant à sa personne propre, l'autre par rapport à la société dans laquelle il vit, vu que l'homme est un animal *social*. Malheureusement au cours des siècles on a méconnu en pratique cette division, et l'on a fait en sorte que les sacrements, attribués au perfectionnement de l'individu, ont perdu le caractère social qu'ils avaient au Moyen-Age. De fait les deux sacrements ordonnés principalement à la société et secondairement aux individus ont perdu dans la pratique leur caractère social.

Trois sacrements structurent l'Eglise, du fait qu'ils impriment un caractère et qu'ils députent le chrétien au culte de Dieu, d'une façon permanente. L'unité des membres à l'intérieur d'un même Corps mystique est assurée par l'Eucharistie qui fait participer au même bien commun. Le

---

[1] Cf. *Sum. Theol.*, III, 73, 1.

[2] Cf. *Sum. Theol.*, III, 65, 1.

sacrement de pénitence assure la continuité de l'Eglise en faisant disparaître les éléments de dissolution et de désunion apportés par le péché. De son côté le sacrement de l'Extrême-Onction facilite le passage de l'Eglise militante à l'Eglise triomphante. L'édification de l'Eglise pour une bonne part dépend du mariage chrétien qui rencontre à notre époque de grandes difficultés. Les pages qui vont suivre démontreront le rôle social de chacun des sacrements dans le Corps mystique du Christ.

I — SACREMENTS QUI STRUCTURENT L'EGLISE

1) Le Baptême

Au moment de sa conception, l'homme commence à exister, mais jusqu'au moment de sa naissance il n'a pas de vie propre, en ce sens qu'il reçoit tout de sa mère. Peu de temps après sa naissance s'il est laissé à lui-même l'homme meurt. Quelqu'un doit donc entretenir cette vie que l'enfant a reçue de Dieu par la collaboration des parents.

Sans contredit l'existence d'un être est une condition nécessaire à son perfectionnement, puisque ne peut être perfectionné que ce qui existe déjà. Voyons si la naissance d'un enfant sur la terre n'aurait pas en plus de son caractère individuel un caractère social.

Qui oserait nier que la société soit intéressée par la venue d'un nouveau-né. La première chose que les parents doivent faire et ce, dans presque tous les pays civilisés est d'enregistrer la naissance de cet enfant avec toutes les précisions requises par la loi. Si l'Etat n'était pas intéressé, pourquoi aussi cette division entre enfants légitimes et enfants illégitimes?

Une preuve que l'Etat se préoccupe de la naissance de ses citoyens se trouve dans les différentes formes d'allocations familiales, distribuées selon le nombre des enfants non seulement aux parents pauvres mais à tous sans distinction. Dans certains pays l'Etat se déclare même maître des enfants au détriment des parents, c'est là un abus.

Aussi nous pouvons dire que la naissance d'un enfant n'est pas seulement un fait familial mais en quelque sorte un fait social qui intéresse directement ou non l'ensemble de la nation qui a un citoyen de plus. Sans doute le premier à bénéficier de la vie est l'enfant, mais comme nous venons de le constater il n'est pas le seul intéressé.

Plusieurs n'auraient pas eu une longue existence si l'Etat n'était intervenu pour les nourrir et les vêtir. De même qu'une nation disparaît vite si elle ne se renouvelle pas par du sang jeune.

Maintenant il ne nous reste plus qu'à transposer dans l'ordre surnaturel ce que nous avons dans l'ordre naturel vu qu'il y a une étroite parenté entre les deux et que nous considérons le baptême comme le sacrement de la régénération spirituelle. Le premier bénéficiaire de cette nouvelle vie est la personne baptisée; mais elle n'est pas la seule intéressée puisqu'elle entre par le fait même dans l'Eglise comme membre du Corps mystique.

Le Baptême en effet incorpore au Christ mais l'Eglise n'est rien d'autre que le Christ continué à travers les temps jusqu'à la fin du monde. Ainsi qui est incorporé au Christ l'est aussi à l'Eglise, Corps mystique du Christ.

Dans chaque sacrement nous devons distinguer trois éléments constitutifs: le *Sacramentum,* la *Res* et *Sacramentum* et la *Res.* Pour les sacrements qui impriment un caractère la *Res et Sacramentum* se confond avec ce caractère. Et si nous étudions l'origine de ce mot nous pourrions peut-être y déceler une signification sociale. Dans l'antiquité en effet il était coutume de marquer dans leur chair les soldats lorsqu'ils s'inscrivaient dans la milice.

> Ce signe signifiait qu'ils étaient députés à une oeuvre corporelle. Un tel signe marquait donc l'entrée dans une société déterminée et en conséquence la députation à tel office. D'où sa portée essentiellement sociale [3].

Si le sacrement de Baptême imprime un caractère c'est qu'il députe le baptisé à un office déterminé dans la société religieuse, au culte divin tout spirituel, d'où nécessité d'un signe spirituel. Plus précisément

> le caractère baptismal marque l'âme au sceau du Christ et donne pouvoir au baptisé de recevoir les sacrements de l'Eglise. Le baptisé entre ainsi en possession du trésor de l'Eglise, il devient capable de protester de sa foi à la réception de chaque sacrement; autant dire qu'il acquiert droit de cité dans la société chrétienne [4].

Sans doute que le caractère imprimé ne se voit pas vu qu'il est spirituel. Mais il faut nous rappeler que le caractère est un effet, secondaire si nous voulons, du sacrement et que le sacrement, lorsqu'il n'y a pas d'obstacle, produit toujours son effet. Nous serons certain qu'un enfant a le caractère baptismal, si une personne ayant l'intention de faire ce que fait l'Eglise, verse sur sa tête de l'eau en prononçant les paroles requises comme forme du sacrement. Vu qu'il y a une étroite relation entre le caractère et le *Sacramentum* si le caractère a une portée sociale le *Sacramentum* en aura une lui aussi.

---

[3] C. M. TRAVERS, *Valeur sociale de la liturgie,* (collection "Lex Orandi", 5), 1946, Paris, les Editions du Cerf, p. 227.

[4] *Ibid.,* p. 230.

Ainsi jusqu'ici nous pouvons affirmer que deux des trois éléments du sacrement de baptême ont un caractère social. Voyons si la *Res* n'en a pas un elle aussi. Vu qu'il est un sacrement des morts le baptême donne la grâce sanctifiante qui du même coup expulse le péché originel et pour un adulte tous les péchés actuels. Mais la grâce n'est rien d'autre que le bien commun de l'Eglise. Donc le baptisé prend possession du bien commun de l'Eglise et ce faisant il devient membre vivant du Corps mystique du Christ. Le caractère social du Baptême est encore plus marqué lorsqu'il s'agit d'un adulte. Car il a conscience d'entrer dans une société dont le baptême est la porte ou le rite d'initiation.

Le nouveau baptisé est un enfant dans l'ordre surnaturel, il a donc besoin d'être entouré de soins. Toute l'Eglise doit contribuer à l'intégration de ce nouveau membre. S'il s'agit d'un enfant il incombe aux parents chrétiens de développer le germe de la foi déposé dans l'âme au jour du baptême. S'il s'agit d'un adulte ce sera le devoir de son entourage de travailler pour affermir la foi de ce nouveau converti.

Le milieu familial est d'une importance capitale au développement de la vie chrétienne. C'est pourquoi l'Eglise travaille avec tant d'ardeur à la préparation des foyers d'où sortiront ses enfants. Par ailleurs la communauté chrétienne fait tout en son pouvoir pour donner une éducation chrétienne aux enfants abandonnés. Des religieux et religieuses accomplissent en ce domaine un rôle de premier ordre; autrement plusieurs enfants seraient privés de la vie surnaturelle reçue au baptême.

Le climat favorable à l'accroissement de la vie surnaturelle dépend de toute la communauté, réunie sous un même chef. Pour la paroisse il s'agit du curé, pour le diocèse, de l'évêque, pour le monde entier, du Pape, chef visible de l'Eglise unique du Christ.

A des degrés divers tous doivent s'intéresser à la formation des nouveaux membres de l'Eglise. Les parents doivent être secondés dans leur travail sous peine de voir leur oeuvre menacée par l'entourage. Les rencontres extérieures ne doivent pas détruire chez l'enfant, l'éducation chrétienne qu'il reçoit au foyer. Le parrain est même tenu, en raison de son rôle, de veiller à l'éducation chrétienne de celui qu'il a présenté aux fonds baptismaux, si les parents viennent à manquer. Le parrain joue dans la régénération spirituelle le rôle que joue la nourrice et le pédagogue dans la génération naturelle. Il voit aux soins spéciaux que requiert le nouveau venu à la foi.

De son côté le baptisé se trouve justifié dès que l'eau a touché son front et que les paroles: "Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit" ont été prononcées. L'eau en elle-même possède la qualité de

laver, de purifier mais on découvre sa véritable signification dans la forme du sacrement. Le baptême s'administre au nom de la Trinité par une personne qui agit selon ce que fait l'Eglise. Parce que ce sacrement est absolument nécessaire au salut, sa matière se trouve à peu près partout, l'eau naturelle. Le ministre peut même être un païen pourvu qu'il respecte les rites de l'Eglise.

Le ministre ordinaire du baptême est le prêtre en tant que chef dans la communauté et il appartient toujours au chef d'admettre un nouveau membre. Lorsqu'il s'agit d'enfants à baptiser le prêtre doit le faire au plus tôt, avec le consentement des parents surtout dans le cas de juifs ou d'infidèles. Avec les adultes, il faut y aller plus lentement à moins qu'il y ait péril de mort. Il faut prendre le temps de s'assurer de la foi et des moeurs du nouveau converti.

L'adulte pécheur peut être baptisé en tant qu'il veut mettre fin à ses péchés, mourir avec le Christ au péché pour renaître avec lui à la vie de la grâce. La grâce ne se trouve pas sans la foi et la foi se développe par la prédication et le catéchisme. Avant d'être baptisé l'adulte doit se soumettre à l'instruction religieuse et demander lui-même son incorporation à l'Eglise du Christ. S'il se faisait baptiser sans avoir la foi requise, il serait baptisé quand même, le caractère baptismal serait imprimé, mais la grâce sanctifiante serait absente tant que durerait ce manque de foi ou de contrition de ses péchés. Le sacrement de baptême revit à cause du caractère baptismal imprimé dans l'âme à jamais.

Le baptême incorpore à la passion et à la mort du Christ. Il s'ensuit que non seulement les péchés sont effacés mais même les peines dues au péché. Cependant les conséquences du péché originel demeurent même quand celui-ci est disparu, afin que le baptisé unisse ses souffrances avec celles du Christ pour continuer l'oeuvre de la Rédemption. Le Christ, Tête du Corps mystique, a souffert, il est convenable que le baptisé, membre de ce même corps souffre, en union avec son Chef.

Le péché est remplacé dans l'âme par la grâce. Grâce des vertus et des dons qui de la Tête coule dans les membres. Grâce sacramentelle spéciale d'incorporation au Christ, d'illumination et de fécondité. Pour être vivant le corps doit être uni à la tête, il en est de même dans la vie surnaturelle donnée au baptême; sans union avec la Tête la vie est impossible. De plus les membres qui ont la même Tête font tous partie du même corps. Or les baptisés sont tous unis à la même Tête: le Christ. Donc tous les baptisés font partie d'un même corps et ce corps mystique nous l'appelons: l'Eglise du Christ, à la fois communautaire et institutionnelle. Institutionnelle et hiérarchique parce que communautaire car:

Là où il n'y a pas de chef, le peuple déchoit [5].

> Comme de la tête naturelle, les sensations et le mouvement dérivent aux membres, ainsi de la tête spirituelle, qui est le Christ dérivent aux membres le sens spirituel qui consiste dans la connaissance de la vérité, et le mouvement spirituel qui vient de la grâce. . . En conséquence le baptisé est illuminé par le Christ au sujet de la connaissance de la vérité et fécondé par Lui d'une fécondité de bonnes oeuvres par l'infusion de la grâce [6].

Ainsi le nouveau membre apporte quelque chose à l'Eglise. Le plus souvent ce qu'il apporte est à l'état d'habitude mais nous avons là une grande puissance qu'il importe à toute la communauté de faire passer en acte. Si l'enfant reçoit beaucoup plus qu'il ne donne à la société ceci ne veut pas dire qu'il ne lui donne rien. Il apporte au moins la certitude de continuité, l'espoir de l'avenir et le rajeunissement nécessaire à toute société, même à l'Eglise, divine par son fondateur, ses moyens, sa fin; mais soumise aux conditions humaines à cause de ses membres pécheurs. Justifié par le baptême le chrétien n'en reste pas moins exposé à l'erreur, incliné au mal et sujet à la concupiscence.

A propos du sacrement de baptême on parle souvent du sacerdoce des fidèles. Le caractère baptismal configure au Christ, prêtre éternel et médiateur entre Dieu et les hommes. Le fidèle est capable de participer au culte divin, mais par le baptême il est beaucoup plus réceptif qu'actif. Par la réception des autres sacrements il devient de plus en plus habile à contribuer au culte de l'Eglise.

> Le culte, les sacrifices des fidèles et donc le sacerdoce qui y correspond en eux sont essentiellement ceux de la vie sainte, religieuse, priante, consacrée, charitable, miséricordieuse, apostolique. Ce culte, ces sacrifices, le sacerdoce qui y correspond ne sont pas conçus au plan proprement liturgique ou sacramentaire [7].

Si les fidèles exercent un certain sacerdoce en vertu de leur union au Christ, il ne saurait s'agir d'une médiation proprement dite entre Dieu et les hommes. Ce rôle de médiateur appartient en propre au Christ et par participation au sens strict aux baptisés qui ont reçu le sacrement de l'Ordre.

2) La Confirmation

On ne reste pas enfant toute sa vie, et il est naturel qu'un jour nous atteignions l'âge adulte. Ce qui distingue l'âge adulte de l'autre, c'est que

---

[5] Proverbes XI, 14.

[6] *Sum. Theol.*, III, 69, 5.

[7] CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris, les éditions du Cerf, 1953), p. 177.

dorénavant nous avons assez de maturité pour être pleinement responsables de nos actions. Dès lors nous devenons capables de jouer un rôle actif dans la société et nous sommes en mesure de donner aux autres ce que nous avons nous-mêmes reçu. Si l'enfant ne fait que penser à lui, l'adulte pleinement accompli doit penser aux autres et remplir ainsi sa fonction sociale. De par sa nature l'homme d'ailleurs ne peut vivre ordinairement qu'en société.

De même nous ne pouvons demeurer enfant dans la vie surnaturelle. Dans cet ordre, tout est gratuit et l'âge adulte ne s'acquiert pas; il se reçoit comme un don des mains de Dieu. L'auteur de la grâce aurait pu choisir un autre moyen pour nous distribuer ses dons, mais il a voulu s'adapter à notre pauvre condition humaine et nous donner la maturité spirituelle par un sacrement, celui de confirmation.

> Le caractère imprimé dans l'âme donne cette fois au confirmé le pouvoir de poser des actes d'adulte, autrement dit de jouer pleinement son personnage social. . . En ce sens la confirmation est d'une portée sociale plus nette encore que le baptême [8].

Pourquoi un autre caractère est-il requis comme si le caractère du baptême ne suffisait pas? Le caractère est essentiellement un signe qui députe à une action et nous constatons facilement que l'action du nouveau né est autre que l'action de l'homme en pleine force de l'âge. Le caractère propre au sacrement de confirmation rend le chrétien capable de combattre quotidiennement contre les ennemis extérieurs de la foi. En terme contemporain nous pourrions dire que le sacrement de confirmation est le sacrement de l'apostolat en ce sens qu'il députe à défendre publiquement l'Eglise contre ses ennemis et à travailler à l'extension du royaume de Dieu.

> D'où l'importance dans la société chrétienne, du rite qui signifie sensiblement et réalise de tels effets: la forme sacramentelle désigne l'emblème du chef sous lequel on s'engage; semblablement la matière par l'onction en signe de croix; de plus l'huile mêlée au baume symbolise la bonne odeur de la renommée qui doit résulter de la confession de bouche [9].

Par la réception de ce sacrement nous devenons soldat du Christ avec la croix comme bannière. Ce qui fait la force d'une armée ce n'est pas le nombre de ses soldats isolés mais la cohésion qui existe entre eux; voilà pourquoi le principe de masse, qui consiste à centrer tous les effectifs sur un point donné, est si important en stratégie militaire. Nous tou-

---

[8] C. M. TRAVERS, *op. cit.*, p. 231.

[9] *Ibid.*, p. 232.

chons ici à l'importance de l'Action Catholique qui dirige les efforts de tous les confirmés vers un but déterminé par l'évêque, chef de la communauté chrétienne, de par la volonté de Dieu. L'apostolat public individuel revêt du même coup un caractère social, mais les grâces actuelles nécessaires à cet apostolat ne seront données, qu'en vertu du caractère imprimé par la réception de la confirmation. Dans ce sacrement l'Esprit-Saint est donné au baptisé comme une force spéciale pour soutenir le combat. Car qui dit combat, dit aussi danger et Dieu n'abandonne pas l'homme dans les tribulations.

Si dans le domaine purement civil, le soldat n'est pas soldat pour lui-même mais pour défendre le bien commun de l'Etat, ainsi en est-il du confirmé qui doit avant tout défendre le bien commun de l'Eglise contre ses puissants ennemis. Ceci n'est pas seulement de conseil mais de précepte, autrement le sacrement de confirmation n'a plus de sens et nous savons que Dieu n'a rien institué en vain. Si le caractère individuel que nous prêtons si facilement au sacrement de confirmation est beau, à savoir perfectionnement de l'individu, combien plus beau et significatif son caractère social à savoir l'expansion et la défense extérieure de la foi. Car un chrétien achevé doit se préoccuper de l'expansion et de la défense du règne de Dieu qui ne peut se faire sans l'expansion et la défense de l'Eglise, dépositaire de la foi.

> Les sacrements de la Nouvelle Loi sont ordonnés à des effets spéciaux de la grâce: et ainsi là où se trouve un effet spécial de la grâce se trouve ordonné un sacrement spécial. Parce que les choses sensibles et corporelles ont une similitude avec les spirituelles et intelligibles, des choses qui arrivent dans la vie corporelle, nous pouvons percevoir ce qui existe spécialement dans la vie spirituelle... En plus de la génération par laquelle quelqu'un reçoit la vie il y a l'augmentation par laquelle quelqu'un arrive à l'âge adulte... Dans la confirmation l'homme reçoit comme un certain âge adulte dans la vie spirituelle [10].

Cet âge adulte parfait se mesure à la plénitude du St-Esprit en nous. On a dit du Christ qu'il a été oint de l'huile de l'allégresse à cause de la plénitude de l'Esprit-Saint qu'il possédait. Ainsi l'huile possède en elle-même cette possibilité de signifier la venue de l'Esprit-Saint. Il est convenable que le St-Chrême soit matière de ce sacrement, destiné à nous donner la Force de confesser la foi du baptême et même de la défendre si l'occasion se présente. Vu qu'il s'agit là de la défense de l'Eglise le baptisé ne saurait agir isolément mais en union avec ses frères dans la foi sous un même Chef: le Christ.

Aussi il est marqué du signe de ce Chef: la Croix, signe sous lequel il devra combattre avec les autres, un peu comme les soldats qui s'unis-

---

[10] *Sum. Theol.*, III, 72. 1.

sent sous un étendard commun pour défendre la même cause. Pour être fidèle à son chef le chrétien doit vivre tous les jours de sa vie sous le signe de la Croix, signe de la défaite de Satan et de la victoire du Christ.

Cette force de l'Esprit-Saint pour le combat spirituel, le confirmé la reçoit de la Ste-Trinité et les paroles employées par le ministre de ce sacrement nous le rappellent clairement: "Je te marque du signe de la Croix et je te confirme avec le Chrême du salut au nom du Père et du Fils et du St-Esprit. Ainsi soit-il." Obtiendront le salut éternel seulement ceux qui auront combattu le bon combat.

Le sacrement de confirmation vient achever ce qui avait été commencé au Baptême. Dès lors seulement les baptisés peuvent être confirmés car on n'achève que ce qui existe déjà. Une fois l'âge adulte atteint on ne retourne plus à l'enfance pour revenir ensuite à l'âge adulte. Ainsi celui qui a été confirmé l'est pour toujours et le sacrement revivra grâce au caractère imprimé dans l'âme.

Si le confirmé reçoit le St–Esprit, il reçoit aussi la grâce sanctifiante car l'un ne va pas sans l'autre:

> Nous possédons seulement ce dont nous pouvons user ou jouir librement. Or avoir le pouvoir de jouir d'une Personne divine existe seulement selon la grâce sanctifiante. Mais cependant dans ce don même de la grâce sanctifiante, l'Esprit-Saint s'y trouve et habite dans l'homme [11].

Nous sommes en présence d'un sacrement des vivants, pour être reçu avec fruit, il exige la grâce sanctifiante qu'il a pour mission d'augmenter. Reçu en état de péché le sacrement existe et imprime un caractère ineffaçable mais il est privé de son effet premier. Le péché pardonné, l'obstacle sera levé, et en vertu du caractère, la grâce viendra dans l'âme de même que l'Esprit-Saint pour donner la Force nécessaire au véritable soldat du Christ.

Au jour de sa confirmation, le baptisé reçoit la certitude d'être aidé dans les combats spirituels qu'il aura à soutenir. Il reçoit un droit aux secours divins pourvu qu'il reste fidèle à ses engagements de chrétien: combattre sous un seul chef, sous un seul étendard dans les rangs de l'Eglise, pour la cause du Royaume de Dieu.

Il appartient à l'évêque de donner ce perfectionnement de la vie spirituelle en tant que chef de la communauté. Le baptisé qui s'approche de son évêque reconnaît en lui son chef, le représentant du Christ, avec qui et sous les ordres duquel il devra combattre le bon combat. Certains prêtres bien déterminés possèdent ce pouvoir de confirmer en raison de

---

[11] *Sum. Theol.*, I, 43, 3.

cas urgents. Même si ce sacrement n'est pas absolument nécessaire au salut, tous ont le droit de le recevoir et d'obtenir ainsi une plus grande participation de gloire. La nouvelle législation de l'Eglise en ce domaine vise à procurer aux enfants baptisés l'âge adulte de la vie spirituelle avant leur entrée dans le ciel.

Le métier des armes exige un instructeur; ainsi en est-il dans les combats de la vie spirituelle. Le parrain de confirmation joue ce rôle et rend service ainsi à toute l'Eglise, lorsqu'il initie le nouveau soldat du Christ. Avant le jour de la Pentecôte, les Apôtres s'étaient enfermés parce que craintifs. Dès qu'ils reçurent l'Esprit-Saint, ils partirent à la conquête des âmes. Voilà ce dont est capable le nouveau confirmé, s'il est docile à l'Esprit-Saint et aux directives de l'Eglise. Il entrera dans les rangs des valeureux soldats du Christ pour n'en plus sortir.

Le confirmé ne doit donc pas attendre d'être militant d'action catholique pour faire de l'Apostolat, puisqu'

> il existe, il a toujours existé un apostolat des laïcs antérieur à l'Action catholique, et à certains égards plus large qu'elle, sur la base des dons sacramentels et extra sacramentels qui font le chrétien; cet apostolat est dans l'Action catholique et sur la base nouvelle du mandat d'Action catholique repris et porté au niveau d'une activité pleinement ecclésial [12].

Le militant d'Action Catholique, lorsqu'il agit selon les directives de son Evêque, agit en quelque sorte au nom de l'Eglise, mais il met en oeuvre les grâces reçues au jour de sa Confirmation. Il participe, au sens large, à l'apostolat de la hiérarchie, il collabore à la mission de l'Evêque et il combat pour le royaume du Christ là où l'autorité l'envoie. Le soldat s'entraîne sans cesse en vue du combat; ainsi en est-il du confirmé qui doit approfondir chaque jour le message du Christ confié à l'Eglise, s'il veut être en mesure de le communiquer aux autres.

3) L'Ordre

Que vient faire le sacrement de l'Ordre dans la vie de l'Eglise? Avec saint Thomas [13] nous pouvons répondre que la vie spirituelle ayant une certaine conformité avec la vie corporelle, l'homme se perfectionne de deux façons, l'une quant à sa personne propre, l'autre par rapport à la société dans laquelle il vit, vu que l'homme est un animal social.

En regard de la société l'homme se perfectionne encore de deux façons l'une en fonction du pouvoir qu'il reçoit de diriger la communauté

---

[12] CONGAR, *op. cit.*, p. 514.

[13] Cf. *Sum. Theol.*, 3, 65, 1.

et d'exercer les fonctions publiques, l'autre en fonction de la propagation naturelle. Dans la vie spirituelle où tout est gratuit deux sacrements assureront ce perfectionnement social. L'ordre assurera la conduite de la communauté vu que "les prêtres offrent l'hostie non seulement pour eux mais aussi pour le peuple".[14] Le mariage assurera la propagation tant dans la vie corporelle que dans la vie spirituelle vu qu'il n'est pas seulement un sacrement mais aussi un devoir de la nature. Pour le moment laissons de côté le sacrement de mariage pour n'étudier que celui de l'Ordre.

L'Eglise, société parfaite, avait-elle besoin de ce sacrement? A la suite de saint Thomas[15] nous devons affirmer que oui; d'ailleurs, comme le pseudo-Denys l'avait remarqué, dans la nature, les derniers sont perfectionnés par les intermédiaires et les intermédiaires par les premiers. Dieu n'a pas voulu qu'il en soit autrement dans l'Eglise et il y a placé un certain ordre non en regard des grâces différentes, comme pour les anges, mais en regard de la distinction des pouvoirs.

Ce sacrement institué par Jésus-Christ à la dernière Cène donne donc à l'ordonné un pouvoir spirituel et le Maître des Sentences a bien défini l'ordre lorsqu'il a dit:

> l'ordre est un signe de l'Eglise par lequel un pouvoir spirituel est transmis à l'ordonné[16].

Dans cette définition nous avons l'élément extérieur: le signe et l'élément intérieur produit par ce signe: le pouvoir spirituel propre au sujet: l'ordonné.

Si maintenant nous prenons comme définition du sacrement:

> une certaine sanctification de l'homme montrée à l'aide d'un signe visible[17].

il est évident que l'ordre qui marque une consécration de l'ordonné est un sacrement de la loi nouvelle.

Aussi comme tous les autres signes sacramentels il sera essentiellement composé de matière et de forme. La forme devra venir déterminer davantage la matière, par ailleurs déjà déterminée en elle-même. Vu qu'il s'agit avant tout, d'une transmission de pouvoir qui se manifeste par des actes, la forme de l'ordre doit exprimer l'emploi de l'ordre, par

---

[14] Heb., VII, 27.

[15] Cf. *Sum. Theol.*, Suppl., q. 34, a. 1; DIONYSIUS, *Cael. Hier.*, cap. 4, § 3, (*MG* 3, 181).

[16] *Sum. Theol.*, Suppl., q. 34, a. 2.

[17] *Ibid.*, a. 3.

l'acte commandé. La transmission du pouvoir est exprimée d'une manière impérative d'où nécessité pour la forme d'être impérative.

Si ce sacrement n'avait pas de matière propre comment pourrions-nous savoir qu'un tel a un pouvoir différent d'un autre? L'effet du sacrement est toujours invisible et le pouvoir transmis est d'ordre spirituel. Cependant dans le sacrement de l'ordre il y a quelque chose de spécial. Dans les autres sacrements l'effet dérive seulement de Dieu et non pas du ministre qui dispense le sacrement, dans l'ordre le pouvoir spirituel transmis dérive aussi de celui qui confère le sacrement comme un pouvoir imparfait du parfait: Celui qui ordonne demeure pourtant cause instrumentale du pouvoir transmis dont seul Dieu est cause principale.

> La matière est employée plus à déterminer le pouvoir, qui est transmis partiellement par celui qui le possède complètement, qu'à causer le pouvoir [18].

Ce qui est certain c'est que le sacrement de l'ordre donne un pouvoir. Mais ce pouvoir il est double d'abord sur le Corps du Christ ensuite sur son Corps mystique. Tous les sacrements sont centrés sur l'Eucharistie qui contient le Christ lui-même. Nous pouvons dire que l'Eucharistie est comme la fin de tous les autres sacrements.

> Il est manifeste que le sacrement de l'Ordre est ordonné à la consécration de l'Eucharistie [19].

où se manifeste le pouvoir sacerdotal principal.

Saint Thomas lui-même a expliqué le pourquoi des ordres majeurs et des ordres mineurs. Nous voyons graviter les sept ordres autour de l'Eucharistie. Chacun de ces ordres correspond à un pouvoir tantôt sur la préparation du sacrement tantôt sur la préparation de ceux qui reçoivent ce sacrement. Cette idée de l'Eucharistie centre des sacrements devrait être développée, car l'Eucharistie doit être la nourriture commune de tous les chrétiens. La communauté de table est un aspect très important pour caractériser l'esprit communautaire du Corps mystique du Christ qu'est l'Eglise.

L'ordre donne aussi pouvoir sur le Corps mystique. Ce pouvoir de par la volonté du Christ est triple: enseigner, gouverner, sanctifier. Dans l'ordre temporel les chefs doivent diriger leurs groupes vers leurs fins propres. Il en est de même dans l'ordre spirituel. Les chefs de l'Eglise

---

[18] *Ibid.*, a. 5.

[19] *Sum. Theol.*, 3, 65, 3.

doivent donc conduire les membres vers leur fin propre qui est Dieu, fin ultime de tout. Si l'Eglise n'enseignait pas, ne dirigeait pas et ne sanctifiait pas, il serait très difficile aux hommes d'atteindre leur fin. Tandis qu'en suivant les enseignements de l'Eglise, les hommes se dirigent vers le sainteté, qui n'est rien d'autre qu'une vie intime d'union avec Dieu sur la terre par la grâce en attendant la vision au ciel dans la gloire.

Dans son Eglise, continuatrice de son action sur la terre jusqu'à la fin des temps, Jésus-Christ a voulu qu'il y ait une hiérarchie, non pas pour la consécration de son corps mais pour la préparation du peuple à la réception de son corps. Pour la consécration, l'acte du prêtre ne dépend pas d'un pouvoir supérieur, si ce n'est divin, mais pour la préparation du peuple il dépend d'un pouvoir supérieur et humain.

> Ainsi il est évident qu'il doit y avoir au-dessus du pouvoir sacerdotal un pouvoir épiscopal, quant aux actes secondaires du sacerdoce et non pas quant aux actes primaires [20].

Dans la conduite des hommes il faut des chefs et souvent le rendement de ces mêmes hommes est proportionné à la valeur de leurs chefs. Il n'en va pas autrement dans l'ordre du salut et à cause de l'importance de la chose il va sans dire que dans l'Eglise les chefs devront être supérieurs. L'Eglise dans sa structure intime n'est pas démocratique cependant dans le choix de ses ministres, au jour de l'ordination, elle consulte ses sujets.

Les hommes d'ordinaire, ne suivent pas un homme en qui ils n'ont pas confiance. Voilà ce qui explique les lois de l'Eglise relatives aux qualités du sujet qui demande à recevoir l'onction sacerdotale. Ne fût-ce du caractère social du sacrement de l'ordre, l'Eglise pourrait être moins sévère dans le choix de ses ministres qui avant tout doivent être appelés de Dieu. Les esclaves, les homicides, les illégitimes, les infirmes sont aussi capables que les autres de consacrer mais seraient-ils capables d'attirer la confiance des hommes, sans laquelle toute oeuvre de salut est vaine, inefficace.

Ici pourrait se placer la réponse aux récriminations des femmes qui devant la grandeur du sacerdoce se révoltent à la pensée qu'elles ne peuvent être prêtre. Le sacrement est un signe qui produit la chose signifiée. Là où ne se trouve pas le signe ne se trouve pas non plus la chose signifiée or

---

[20] *Sum. Theol.*, Suppl., q. 40, a. 4.

> chez le sexe féminin il ne peut être signifié un degré éminent parce que la femme est dans un état de soumission. Donc elle ne peut pas recevoir le sacrement de l'Ordre [21].

Saint Thomas dans la formulation de sa doctrine avait sans doute à l'esprit la pensée de saint Paul qui disait que l'homme est la tête de la femme et que la femme doit être soumise à son mari comme l'Eglise l'est à Jésus-Christ. Dans le Corps mystique chacun a sa place et tout va bien quand chacun accepte de bonne grâce la fonction, même obscure qu'il doit jouer. La Sainte Vierge n'était pas prêtre cependant grâce à son humilité elle a contribué davantage à la Rédemption. Devenir chef dans l'Eglise ne veut pas dire devenir maître mais serviteur au service de ses frères les hommes. Le sacerdoce n'est pas pour le prêtre mais il est un don de Dieu aux hommes pécheurs.

Pour nous en convaincre nous n'avons qu'à étudier les effets merveilleux de ce sacrement. Comme tous les autres sacrements des vivants il augmente la grâce sanctifiante. En effet si la grâce est requise pour recevoir les sacrements à plus forte raison pour les dispenser. Pour ses frères le prêtre est le dispensateur des mystères du Christ.

Chaque homme reçoit de Dieu un degré de grâce proportionné à sa mission. Autrement l'homme ne pourrait pas remplir ou s'acquitterait mal de cette mission. Sans grâce, le prêtre serait très malhabile pour sanctifier les autres, vu qu'ordinairement on ne donne pas ce que l'on n'a pas. Le prêtre comme tout chef d'ailleurs doit beaucoup plus entraîner les autres par l'exemple de sa vie que par ses paroles.

> L'Ordre est ainsi présenté comme une médecine, non pas tellement pour celui qui le reçoit que pour les autres. Car il n'est pas donné en remède à la personne, mais en remède à l'Eglise tout entière... plutôt pour enlever l'ignorance de l'Eglise que celle de la personne. Or ce remède est l'un des effets reconnus à la grâce sacramentelle. La grâce de l'Ordre intéresse donc davantage en quelque manière la collectivité que le sujet même du sacrement [22].

Reçu en état de péché le sacrement de l'Ordre n'en demeure pas moins valide, il pourra même revivre, par le moyen du caractère sacerdotal, dès que l'âme aura retrouvé l'état de grâce. Comme le baptême et la confirmation, le sacrement de l'Ordre qui députe à un office déterminé dans la société religieuse, imprime un caractère ineffaçable.

Ici nous pouvons nous poser la question à savoir s'il n'y a qu'un caractère d'imprimé par le sacrement de l'ordre ou s'il y en a plusieurs. Saint Thomas dit qu'à chacun des sept ordres correspond un caractère différent vu que le pouvoir du diacre est autre que celui du lecteur.

---

[21] *Ibid.*, q. 39, a. 1.

[22] C. M. TRAVERS, *op. cit.*, p. 234.

> Par chaque ordre quelqu'un est constitué sur le peuple dans un certain degré de pouvoir ordonné à la distribution des sacrements. Vu que le caractère est un signe qui distingue des autres il convient que dans tous les ordres il y ait un caractère d'imprimé [23].

Cependant ceci ne veut pas dire que chez le prêtre, il y a sept caractères différents. Il n'y en a qu'un, les pouvoirs inférieurs sont contenus dans le pouvoir supérieur.

Tout de même le caractère sacerdotal est distinct de celui du baptême et de la confirmation. Bien plus s'il n'y avait pas le caractère baptismal il n'y aurait jamais de caractère sacerdotal. Pour recevoir quelque chose il faut une puissance réceptive. De par la volonté de Dieu, manifestée par son Fils, le Baptême donne à l'homme cette capacité de recevoir les autres sacrements, moyens de sanctification dans les mains de l'Eglise. D'où la première condition pour recevoir le sacrement de l'Ordre est d'avoir été baptisé.

Il n'en est pas de même du caractère de la confirmation. S'il n'est pas nécessaire il est grandement utile:

> Toute perfection par laquelle quelqu'un est rendu capable d'exercer l'Ordre est convenable [24].

Par le sacrement de confirmation le baptisé devient adulte dans l'ordre du salut. Sans doute il n'a pas encore atteint toute la perfection mais il doit transmettre aux autres ce qu'il a reçu. Il est plus que convenable que le prêtre ne soit pas un enfant dans l'ordre du salut et qu'il ait reçu le sacrement de l'apostolat pour être capable de partir à la conquête des âmes, mû par le Saint-Esprit.

Prêtre pour l'éternité, voilà l'une des marques du caractère sacerdotal qui députe l'ordonné au culte divin en qualité de chef dans le Corps mystique du Christ qu'est l'Eglise. Sans chef une société n'atteint pas son but et plus le but est élevé plus le chef doit être excellent. Conduire les hommes à Dieu n'est pas facile mais avec les grâces sacerdotales il y a moyen de s'acquitter de cette délicate mission.

Pour que le prêtre n'emploie pas ses pouvoirs arbitrairement il doit demeurer constamment en union avec son évêque à qui a été confiée la direction des âmes de son diocèse. L'épiscopat de droit divin représente la plénitude du sacerdoce; seul l'évêque peut ordonner d'autres prêtres, c'est-à-dire transmettre instrumentalement à des hommes baptisés une partie de son pouvoir.

---

[23] *Sum. Theol.*, Suppl., q. 35, a. 2.

[24] *Ibid.*, a. 4.

Si le prêtre pour la consécration peut se passer de son évêque, il ne saurait le faire dans la conduite des âmes vu qu'il dépend de lui pour exercer ce pouvoir. Un prêtre sans juridiction n'est plus médiateur entre Dieu et les hommes. Sans doute il peut présenter à Dieu les prières des hommes mais comment présentera-t-il aux hommes la parole et le pardon de Dieu?

Au contraire,

> l'évêque est voué tout entier et directement au gouvernement spirituel des fidèles. Il régit le Corps mystique du Christ. Sa consécration épiscopale n'imprime dans son âme aucun caractère sacramentel mais lui donne dans l'Eglise un pouvoir hiérarchique de chef. Le prêtre est un autre Christ adorateur du père et sanctificateur des âmes. L'évêque est un Christ, Docteur et Roi, conduisant le peuple de Dieu vers son bonheur éternel. Dans la société chrétienne l'évêque a charge de bien commun: il est chef [25].

Le prêtre surtout séculier diocésain doit garder ce souvenir de dépendance vis-à-vis de son évêque qui l'a choisi au nom de l'Eglise, pour continuer l'oeuvre rédemptrice du Christ. Il ne faut pas perdre de vue que sans juridiction le prêtre, même religieux, ne peut rien pour la conduite du peuple vers Dieu. Sans doute par son pouvoir d'ordre il peut consacrer et distribuer l'Eucharistie mais pour diriger quelqu'un il ne suffit pas de le nourrir, fût-ce avec le corps, le sang, l'âme et la divinité du Christ. Tandis qu'avec la juridiction, en union avec son évêque, le prêtre peut accomplir des merveilles de grâce.

Notre sacerdoce est une participation au sens strict du sacerdoce du Christ qui est venu sur la terre pour sauver tous les hommes. Avant de nous quitter le Christ a voulu continuer son action sur les hommes par son Eglise qu'il a voulu hiérarchique. Le jour où la hiérarchie disparaît de l'Eglise, l'Eglise du Christ n'existe plus. Voilà pourquoi plusieurs groupements protestants n'ont même pas le droit de s'appeler Eglise, puisque pour eux tous les membres sont égaux devant Dieu et devant les hommes.

> Il y a donc non seulement une hiérarchie de juridiction mais une hiérarchie d'ordre. Et ceci ne veut pas dire seulement que les inférieurs ont moins de pouvoirs que les supérieurs, mais signifie que les inférieurs n'exercent leurs pouvoirs qu'en dépendance des supérieurs... Le sacerdoce presbytéral consiste essentiellement dans la participation subordonnée aux fonctions religieuses et apostoliques de l'évêque [26].

---

[25] M. M. PHILIPPON, *Les sacrements dans la Vie chrétienne*, (Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1953), pp. 301 à 303.

[26] E. MASURE, *Prêtres Diocésains* (Paris, les Editions du Vieux Colombier, 1947), p. 71.

Ainsi quand un prêtre n'agit pas en conformité avec les directives de son évêque il risque fort d'être comme un aveugle qui dirige d'autres aveugles même si sa consécration est aussi valide que celle de son évêque.

L'évêque en possession de la plénitude du sacerdoce doit à son tour soumission au Souverain Pontife, successeur légitime de Pierre. Ainsi en a décidé le Christ:

Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise [27].

Si tous les diocèses étaient laissés à eux-mêmes il pourrait bien arriver que l'unité de l'Eglise en souffrît. Aussi le chef invisible de l'Eglise a-t-il voulu laisser parmi nous un chef visible. L'organisation de l'Eglise, comme société, devait être visible pour être vraiment utile aux hommes.

Quand le Maître a dit à Pierre:

Pais mes agneaux, pais mes brebis [28].

Il s'adressait aussi à tous les successeurs légitimes de Pierre puisqu'Il doit être avec l'Eglise jusqu'à la consommation des siècles. Sans chef suprême l'Eglise ne serait pas capable d'accomplir sa belle mission, celle de sauver tous les hommes. Que vaut une armée sans commandement unique? L'Eglise est l'armée du Christ contre les puissances du mal et sans commandement unique elle serait inefficace. Voilà ce qui explique pourquoi le démon s'emploie à atténuer les directives des chefs religieux comme l'ennemi s'ingénie à détruire les communications en temps de guerre.

L'Eglise étant le Corps mystique du Christ, au-dessus du pouvoir des évêques il doit y avoir un pouvoir universel directeur qui voit à l'unité et au bien commun. Ce pouvoir est celui du Pape.

> Là où il y a plusieurs gouvernements dirigés vers un seul il doit y avoir un gouvernement universel au-dessus des gouvernements particuliers [29].

Voilà ce qui se réalise dans l'Eglise, société parfaite.

> Pontife, docteur et roi son sacerdoce et sa royauté (de notre Saint-Père le pape) dérivent de la plénitude de grâce du Verbe Incarné, chef suprême de l'Eglise. Comme prêtre il est l'instrument du Christ. Comme docteur et Roi il est assisté par l'esprit de Jésus dans les actes de son magistère et de son gouvernement. Tout geste, toute parole du Pape est un prolongement de l'action du Christ sur son Eglise... Dieu ratifie dans le ciel tout ce que le Pape décide en son nom sur la terre. Le Fils de Dieu lui a confié sans limite tous ses pouvoirs de rédemption [30].

---

[27] Mt., XVI, 18.

[28] Jean, XXI, 17.

[29] *Sum. Theol.*, Suppl., q. 40, a. 6.

[30] M. M. PHILIPPON, *op. cit.*, p. 315.

Un évêque qui se sépare de Rome garde tous ses pouvoirs d'ordre mais il perd ses pouvoirs de juridiction étant donné que la conduite du troupeau a été confiée aux apôtres sous la direction de Pierre.

Que viennent faire les laïcs dans cette hiérarchie? Ils sont les membres qui doivent être conduits vers la maison du Père. Mais cela ne veut pas dire qu'ils doivent être passifs. Au contraire ils doivent réagir non pas contre l'autorité mais contre leur lenteur à répondre aux appels du Maître qui du Pape, en passant par les évêques et les prêtres, arrivent jusqu'à eux.

S'il n'y avait pas de laïcs il n'y aurait pas de sacerdoce vu qu'on est prêtre non pas pour soi mais pour les autres. S'il n'y a pas de subordonnés, il n'y a pas de chef véritable. La prêtrise suppose de la part de Dieu un choix qui nous est manifesté par un appel à se renoncer, à prendre sa croix et à suivre Jésus-Christ.

Les laïcs même peuvent prendre une part active à l'apostolat en devenant militant d'action catholique. Ainsi ils reçoivent une participation au sens large de l'apostolat de la hiérarchie. En d'autres mots leur mandat leur donne droit de collaborer avec l'évêque au salut de leurs frères. Dans l'Eglise nous sommes solidaires les uns des autres comme les passagers d'un même vaisseau ou les membres d'un même corps.

Le sacrement de l'Ordre assure la survivance de l'Eglise. En consacrant des hommes au culte de Dieu, il contribue à continuer la Rédemption. La victime sans tache est offerte au Père sur l'autel du sacrifice pour la rémission des péchés. En retour descendent du ciel grâces et bénédictions. Ainsi le peuple de Dieu sous la conduite des pasteurs vigilants et éclairés se dirige vers la gloire du ciel.

En sanctifiant les autres le prêtre se sanctifie, vu que le devoir d'état accompli en union avec Dieu est le meilleur gage de salut. Celui-là ne se sert pas du sacrement de l'ordre qui se sanctifie sans sanctifier les autres, car ce sacrement n'a pas une orientation personnelle mais sociale.

Tout de même celui-là se tromperait qui voudrait sanctifier les autres sans se sanctifier lui-même. Pour ce faire, il devra recourir au ministère d'un autre prêtre. S'il n'est pas uni à Dieu, le prêtre sera un mauvais chef et il n'inspirera pas confiance. S'il n'inspire pas confiance, il aura de la difficulté à diriger les âmes et son ministère sacramentel ou autre se rapprochera du zéro.

Au contraire si le prêtre a toujours à l'esprit l'image du bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, il sera capable de conduire les âmes que Dieu lui a confiées vers les pâturages de la vie éternelle. S'il n'y

avait pas de brebis, il n'y aurait certainement pas de pasteur, s'il n'y avait pas de fidèles, il n'y aurait pas non plus de prêtres.

Celui qui garde sa vie la perd, celui qui donne sa vie la sauve, comme ces paroles sont vraies surtout pour le prêtre qui doit donner sa vie non seulement à Dieu, mais aussi aux âmes qui ont tellement besoin de lui.

Dieu a voulu se faire connaître aux hommes par l'entremise d'autres hommes et le prêtre a été choisi pour manifester Dieu aux hommes. Pour accomplir sa belle mission, le prêtre n'est pas seul et il reçoit de Dieu les grâces nécessaires à son ministère.

Si le sacerdoce est un sacrement essentiellement social, il n'en reste pas moins qu'il requiert de celui qui le reçoit une sainteté personnelle de plus en plus grande à cause des mystères qu'il traite.

* * *

Grâce à ces trois sacrements, l'Eglise du Christ demeure toujours la même, fidèle à son fondateur. Fondée sur les baptisés, elle compte sur les confirmés pour étendre le royaume de Dieu et le défendre au besoin. L'ordre assure la hiérarchie et le culte dans le Corps mystique. Il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps, lorsque l'Eglise militante, en laquelle des signes subsistent, s'achèvera dans l'Eglise triomphante. La première est ordonnée à la seconde comme l'imparfait au parfait. Il est donc permis de supposer, que les caractères imprimés par ces sacrements de structure, demeureront dans la Gloire éternelle du Ciel. Les damnés de leur côté, conserveront ces mêmes caractères pour leur plus grande honte.

II — UNITE DE L'EGLISE PAR L'EUCHARISTIE

Pour vivre, l'homme, même devenu adulte, doit se nourrir. Comment le simple fait de se nourrir plusieurs fois par jour peut-il avoir une répercussion sociale? Une constatation pourrait nous aider à résoudre ce problème. Pourquoi tout événement social d'importance se commence t-il ou se termine-t-il par un banquet, si le banquet lui-même n'a pas un caractère social.

L'endroit où le silence nous pèse le plus n'est-il pas précisément le réfectoire? Car il semble qu'un repas pris en commun favorise la conversation, et la naturelle sociabilité de l'homme se manifeste surtout par la parole. Un repas commun resserre aussi les liens d'amitié.

Avant de terminer sa vie terrestre, Notre-Seigneur lui-même a voulu prendre un repas avec ses apôtres, ses amis les plus intimes. Ce repas pascal du Jeudi-Saint fut un repas d'adieu, où le Maître laissa à ses disciples son propre corps, en testament, en mémorial, au sens hébraïque du mot. L'heure était grave et les paroles du Sauveur devaient être prises à la lettre, dans leur sens littéral.

En des termes explicites, le Maître avant de partir, nous a laissé sa chair en nourriture et son sang en breuvage.

> Qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éternelle [31].

Si nous lisons attentivement le discours de Jésus sur le pain de vie nous ne pouvons pas nous en servir pour montrer le caractère social de l'Eucharistie. La preuve se trouve bien plus dans l'usage des premiers chrétiens. Eux du moins, ils avaient compris les paroles du Maître, et ils ne se présentaient pas à la messe sans recevoir le corps et le sang de leur Sauveur.

Dans sa première lettre aux Corinthiens, chapitre onze, saint Paul adresse des reproches à ceux qui prennent en hâte leur propre repas, alors qu'ils sont réunis pour prendre le repas du Seigneur. De ce fait nous pouvons conclure que l'Eucharistie se prenait au cours d'un repas, en souvenir de la dernière Cène. Nous pouvons comprendre aussi qu'à cause de tels abus, on abandonna vite cette pratique de célébrer la Cène au milieu d'un repas et même qu'on exigea d'être à jeun pour communier au corps et au sang du Christ offerts en réparation pour les péchés des hommes.

Nous n'avons là qu'une raison extrinsèque, je l'admets mais voyons si dans ses éléments constitutifs l'Eucharistie ne présente pas comme le baptême et la confirmation un caractère à la fois individuel et social.

Au plan du *sacramentum*, nous pouvons dire que

> l'Eucharistie signifie l'unité de l'Eglise du fait qu'elle réunit tous les chrétiens en un banquet étant elle-même présentée comme une nourriture [32].

Fait curieux à noter, dans les premiers siècles de l'Eglise, ce sacrement du corps et du sang du Maître s'appelait le Corps mystique du Christ. De nos jours nous disons que le Corps mystique du Christ est l'Eglise et non pas l'Eucharistie. Pour comprendre la valeur de ce sacrement, il est bon de ne pas négliger cette idée de Corps mystique, surtout lorsque nous étudions le problème de la signification sociale des sacre-

---

[31] Jean, VI, 54.

[32] C. M. TRAVERS, *op. cit.*, p. 222.

ments. Car l'Eucharistie n'est pas seulement un contact personnel avec notre Maître et Sauveur; elle est aussi une communion dans le Christ, avec nos frères, avec tous les membres de cette société qu'est l'Eglise.

Voyons maintenant comment à travers les siècles on en est venu à cette expression de Corps mystique, pour en comprendre tout le sens. Auparavant il serait intéressant de noter que dans la pensée de toute l'antiquité chrétienne, Eucharistie et Eglise sont liées.

> L'Eucharistie est rapportée à l'Eglise comme la cause à l'effet, comme le moyen à la fin, en même temps que comme le signe à la réalité. . . , l'accent est tellement mis sur l'Eglise que si, dans un exposé concernant le mystère eucharistique se rencontre, sans plus, le mot "corps du Christ", c'est souvent non l'Eucharistie, mais l'Eglise que ce mot désigne [33].

Au début de l'Eglise, il n'était donc pas question de séparer l'Eucharistie de l'Eglise. On savait bien que les deux mots ne désignaient pas la même réalité, mais chaque fidèle, communiant au corps du Christ dans le sacrement de l'autel, avait l'impression de communier à l'Eglise.

> L'union à l'Eglise commencée par la prière commune se parachève par la communion, l'admission au banquet sacré [34].

Ceci ne veut pas dire, qu'on ne distinguait pas, entre le corps du Christ, né jadis de la Vierge et consacré chaque jour à l'autel et ce corps, l'Eglise, que nous sommes nous-mêmes. De fait il y avait là un problème, même s'il était bien entendu que ces trois corps n'en formaient qu'un seul.

Dans un essai de solution on en arriva à employer Corps mystique, pour qualifier le corps sacramentel proprement dit, à la fois distinct du corps né jadis de Marie et du corps ecclésial.

> Tout ce qui touche au mystère de l'autel est copieusement et presque indifféremment qualifié de mystique. Rien ne pouvait donc paraître plus normal, en dehors même d'une influence précise comme celle qui s'est peut être exercée par Hésychius, que d'appeler mystique, le corps du Christ présent dans l'Eucharistie; si normal que la chose a dû se faire en quelque sorte toute seule, sans intention consciente [35].

L'adjectif mystique dépend du substantif *mystère* [36] et se confond souvent, soit avec sacrement, soit avec signe. Le mystère se dit plus sou-

---

[33] HENRI DE LUBAC, *Corpus Mysticum* (Paris, Aubier, 1941), p. 19.

[34] *Ibid.*, p. 27.

[35] *Ibid.*, p. 45.

[36] Cf. *Ibid.*, p. 54.

vent d'une action que d'une chose. Les sacrements sont mystères de foi, ils sont signes pratiques de la foi.

Le Corps mystique désignait donc le corps du Christ présent dans l'Eucharistie. Il désignait aussi le mémorial de la passion; non seulement le souvenir d'un événement passé, mais surtout l'activité présente d'un événement, dont nous devons conserver la mémoire. Le sacrifice de la croix continue de produire ses effets, même s'il est un événement passé. L'Eucharistie nous applique dans le temps présent les mérites de la passion.

A ces deux significations, nous pouvons en ajouter un troisième vu que

> l'Eucharistie n'est pas seulement tournée vers le passé, en dépendance du Calvaire. Elle est tournée aussi vers l'avenir, vers un avenir qui est en sa dépendance: l'édification de l'Eglise et l'avènement de la Vérité. Ainsi son symbolisme est double. Sacrement de mémoire, elle est aussi sacrement d'espérance. . . Elle produit à ton tour et elle produit en signifiant. Signe efficace, tout particulièrement du Corps du Christ qu'est l'Eglise; signe efficace de la charité fraternelle qui fait le lien de ses membres; signe efficace de la paix et de l'unité pour laquelle le Christ est mort et vers laquelle, mus par son Esprit nous tendons [37].

En cette phase primitive de son histoire, corps mystique est une expression technique servant à distinguer inadéquatement l'Eucharistie soit du corps né de la Vierge soit du corps qu'est l'Eglise tout en le mettant en rapport avec l'un et l'autre. Le besoin n'était pas encore venu de définir l'identité entre le corps eucharistique et le corps né de la Vierge. Les erreurs naissantes obligeront l'Eglise à préciser sa doctrine. Ce qui frappe surtout, c'est l'unité qui existe entre ces trois corps.

Le corps du Christ composé de tous les fidèles comme d'autant de membres devait se nourrir de la chair du Christ.

> A la lettre donc l'Eucharistie fait l'Eglise. Elle en fait une réalité intérieure. Par sa vertu secrète les membres du corps achèvent de s'unir entre eux en devenant davantage membres du Christ, et leur unité réciproque est solidaire de leur unité avec l'unique Tête [38].

Dans les premiers siècles du Christianisme, la communion eucharistique a toujours été conçue comme communion à l'Eglise. Le terme même de communion conserve le sens ecclésial. Jusqu'au neuvième siècle on continua de mettre en rapport l'acte sacramentel avec l'union nécessaire au corps de l'Eglise.

---

[37] *Ibid.*, p. 78.
[38] *Ibid.*, p. 103.

A partir de ce moment on commença à employer l'expression de corps mystique pour désigner l'Eglise. Pour RABAN MAUR le corps mystique désigne tantôt l'Eucharistie, tantôt l'Eglise[39]. Il en sera ainsi jusqu'à la seconde moitié du douzième siècle. Avec le temps l'adjectif mystique est passé du signifiant au signifié. Il faudra attendre le treizième siècle pour rencontrer la nouvelle expression généralement adoptée et définitivement fixée.

Dès que chair spirituelle devint synonyme de corps mystique il était à craindre qu'on en vienne à opposer corps corporel ou sensible et corps spirituel ou mystique. Ambroise avait expliqué comment

> le corps eucharistique peut et doit être dit spirituel: parce qu'invisible, caché dans le sacrement; parce qu'aliment de l'Esprit, grâce à l'Esprit qui opère en lui. . . enfin parce qu'étant le corps de celui qui ressuscita[40].

Tous ne l'entendirent pas de la même manière, de telle sorte qu'en voulant expliquer la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, on abandonna le mot mystique; mais on le conserva pour parler du corps des fidèles qu'est l'Eglise.

A partir du moment où il devient corps mystique, le corps ecclésial se détache déjà de l'Eucharistie. Pourtant l'Eglise et l'Eucharistie se font, chaque jour, l'une par l'autre: l'idée de l'Eglise et l'idée de l'Eucharistie doivent pareillement se promouvoir et s'approfondir l'une par l'autre.

> Le réalisme ecclésial assure le réalisme eucharistique, et celui-ci à son tour confirme celui-là. La même unité du Verbe se reflète en l'un et en l'autre[41].

Le Christ présent dans l'Eucharistie et présent dans l'Eglise est le même mais il s'y trouve de manière différente. Dans le sacrement Il s'y trouve avec son corps, son sang, son âme et sa divinité, comme nourriture. Dans l'Eglise Il s'y trouve comme Chef, comme Tête de cet immense corps, dont nous devenons les membres par le baptême.

L'Eucharistie contribue donc à rapprocher les membres et la Tête, puisque par la communion le membre s'unit au Christ, Tête du Corps

---

[39] Cf. *De Universo*, L. 5, c. 10 (*PL* 111, 132): "Simila autem est libamentorum sacrificium, aut sacramentum corporis Christi et sanguinis, quod in altari consecratur et a fidelibus ad augmentum salutis suae percipitur: vel Ecclesiae Catholicae, quae mystice corpus Christi est, figuram exprimit et gratia abundat spiritali."

[40] DE LUBAC, *op. cit.*, p. 154, fait allusion au texte d'AMBROISE, *De mysteriis*, n. 58 (*PL* 16, 426): "In illo sacramento Christus est quia corpus est Christi. Non ergo corporalis esca, sed spiritalis est. . . : corpus enim Dei corpus est spiritale: corpus Christi corpus est divini Spiritu; quia spiritus Christus."

[41] *Ibid.*, p. 289.

mystique. Par la participation aux mêmes biens, fruits de la réception du corps et du sang du Christ, tous les membres sont unis davantage entre eux. Cette union mystérieuse des membres entre eux et avec la Tête nous la devons pour une bonne part à l'Eucharistie.

Depuis six siècles lorsqu'on parle de Corps mystique il ne s'agit plus de l'Eucharistie mais de l'Eglise. Cependant il faut conserver en mémoire l'étroite relation qui existe entre les deux, et le comment du passage du mot mystique, de corps eucharistique à corps ecclésial.

Ce qui fait un corps ce n'est pas le nombre de ses membres, mais l'union de ces membres vers une même fin. L'Eucharistie garantit et produit cette union entre les membres et entre la Tête vers une même fin dans l'Eglise. Ainsi nous pouvons affirmer que l'Eucharistie fait l'Eglise chaque jour.

Sans tomber dans le relativisme doctrinal l'étude de l'expression corps mystique nous a fait voir que

> les mêmes mots, les mêmes formules se conservent de siècle en siècle mais leur signification se transforme, elle s'enrichit ou parfois s'appauvrit parce que les problèmes, les préoccupations, les centres d'intérêts se transforment aussi, ou se superposent, ou interfèrent les uns avec les autres [42].

La doctrine du corps mystique a toujours évolué dans le même sens. En aucun moment, le Magistère n'est revenu en arrière dans l'exposition de cette doctrine, même si les mêmes mots furent employés différemment par les auteurs au cours des siècles. Il y a moyen d'ailleurs d'accorder les auteurs entre eux, lorsque l'on connaît le sens exact du vocabulaire employé. Pour être compris chacun doit écrire avec les mots de son temps. Personne ne doit s'offusquer non plus si telle expression aimée, doit être abandonnée par suite d'imprécision doctrinale. Le même Esprit, celui du Christ, souffle dans la Tête et dans les membres, il ne saurait donc y avoir d'erreur formelle, lorsqu'il y a consentement universel sur une même doctrine.

> Le corps mystique, comme le Christ lui-même, naît et ne cesse pas de naître de l'Esprit-Saint. . . Donc on devra concevoir, pour tout mettre ensemble que cet organisme est formé, fait, créé, augmenté, perfectionné par l'Esprit [43].

L'Esprit-Saint, la Vérité même, veille donc avec un soin jaloux au développement de l'Eglise. Principe efficient intérieur de toute action vitale et vraiment salutaire du corps mystique, Il en est l'âme. La vie se ma-

---

[42] *Ibid.*, p. 244.

[43] EMILE MERSCH, *La théologie du Corps Mystique* [3] (Paris, Desclée de Brouwer, 1949), Tome II, p. 156.

nifeste dans l'Eglise par la grâce. Le principe de cette vie n'est autre que l'Esprit du Christ, lequel est un Esprit d'unité.

L'Eucharistie est signe d'unité, nous l'avons remarqué au début, au plan du *Sacramentum*. Voyons maintenant si au plan de la *Res et Sacramentum* nous rencontrons le même signe d'unité. Ce sacrement contient non seulement la grâce mais l'Auteur de la grâce: le Christ lui-même. C'est bien de Lui qu'il s'agit. Or le Christ est à la fois fondateur, tête, soutien et sauveur de son Corps mystique. Pour le besoin de notre travail Il nous intéresse plus spécialement, en tant que Tête du corps dont nous sommes les membres

> comme les nerfs partent de la tête pour se répandre dans tous les membres de notre corps et leur permettent de sentir et de se mouvoir, ainsi notre Sauveur infuse à son Eglise sa vigueur et sa puissance qui font que les fidèles connaissent les réalités divines avec plus de charité et les désirent avec plus d'ardeur. De lui dérivent dans le Corps de l'Eglise toute lumière par laquelle Dieu illumine les croyants et toute grâce qui les rend saints comme Lui-même est saint [44].

Ainsi tous les membres de l'Eglise sont pénétrés par les lumières et les grâces qui dérivent du Christ comme de leurs sources. Tous participent ainsi aux mêmes lumières et aux mêmes grâces pour se placer sous la conduite du même chef. Ce chef est le Christ lui-même et il appartient au chef d'unir les membres vers une même fin.

Le Christ a pris de la Vierge-Marie un corps semblable au nôtre, afin que nous devenions semblables à Lui. Par suite, tous ceux qui s'unissent au Christ, Lui ressemblent et se ressemblent entre eux. Car deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles. Le Christ, présent dans l'Eucharistie tout comme au ciel, est le lien le plus efficace que l'on puisse concevoir, pour unir les fidèles entre eux, dans un même corps dont Il est la Tête.

Il ne nous reste plus qu'à étudier le *Res* de ce sacrement pour nous convaincre de sa fonction sociale. Nous nous trouvons en face de la chose produite et nous pourrions dire qu'elle est double.

> D'une part on a une réalité objective et sociale, quoique également intérieure: l'unité de la communauté chrétienne. . . D'autre part une réalité subjective, inhérente à chaque communiant: la vie ou plutôt la vivification, la réfection de l'homme spirituel [45].

Ces deux réalités ne s'opposent pas, bien au contraire, elles se complètent l'une l'autre. Dans l'Eglise, corps du Christ, le fidèle n'est pas seulement un individu, une partie du tout, mais plutôt une personne, un

---

[44] PIE XII, Encyc. *Mystici Corporis Christi*, *AAS*, XXXV (1943) 215-216.

[45] HENRI DE LUBAC, *op. cit.*, p. 196.

être complet. Comme tel, il doit donc répondre d'abord à sa mission générale de chrétien et ensuite à sa mission particulière dans le Corps mystique. La mission générale en est une de sainteté et elle s'accomplit grâce à la vivification, assurée par l'Eucharistie. Celui qui ne réalise pas sa mission générale de chrétien, n'est pas de plus habile à réaliser sa mission particulière, dans l'unité de la communauté chrétienne. En vivifiant le chrétien, l'Eucharistie le rend apte à jouer son rôle propre dans la société des Saints qu'est l'Eglise.

Ceci ne veut pas dire que les pécheurs n'ont pas de place dans l'Eglise du Christ. L'Eglise, Corps mystique du Christ, n'exclut pas les pécheurs. A l'exemple de son Fondateur et Sauveur qui laisse les quatre-vingt-dix-neuf brebis pour chercher la brebis égarée, l'Eglise manifeste toute sa sollicitude pastorale envers ses enfants égarés par le péché.

> Car toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat — comme le schisme, l'hérésie ou l'apostasie — de séparer l'homme du Corps de l'Eglise. Toute vie ne disparaît pas de ceux qui, ayant perdu par le péché la charité et la grâce sanctifiante, devenus par conséquent incapables de tout mérite surnaturel, conservent pourtant la foi et l'espérance chrétienne, et à la lumière de la grâce divine, sous les inspirations intérieures et l'impulsion du Saint-Esprit, sont poussés à une crainte salutaire et excités par Dieu à la prière et au repentir de leurs fautes [46].

On ne peut donc plus faire de distinction entre l'Eglise et le Corps mystique, de telle sorte que le pécheur appartienne à l'Eglise, mais non au Corps mystique. Le baptême incorpore au Christ en tant que Tête du Corps mystique, donc il incorpore au Corps mystique.

Il n'est donc pas tout à fait juste d'affirmer que:

> Le terme Corps mystique signifie dans le langage ordinaire de l'Eglise, l'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ, d'une vie qui a d'ailleurs ses degrés, tandis que le mot Eglise représente la société des fidèles baptisés sous les pasteurs légitimes [47].

Les pécheurs ont leur place dans le Corps mystique comme ils ont eu leur place dans la vie de Jésus. Non pas pour demeurer pécheurs, mais pour passer de la mort du péché à la vie de la grâce. Ce passage est d'autant plus facile que le pécheur est demeuré attaché au Corps mystique. Ainsi il peut recevoir des autres membres, lumière et soutien en vue d'une conversion définitive et d'une participation plus active à la vie même du Corps mystique.

---

[46] PIE XII, Encyc. *Mystici Corporis Christi*, *AAS*, XXXV (1943) 203.

[47] EMILE MERSCH, *op. cit.*, p. 196.

Accepter la distinction proposée entre Eglise et Corps mystique revient à dire que le Corps mystique est l'âme de l'Eglise en tant qu'il réunit ceux qui possèdent la grâce sous la conduite du Christ, Auteur de la grâce. Par suite le Christ, la grâce, la charité peuvent devenir âme de l'Eglise, alors que par ailleurs, nous désignions le Saint-Esprit comme âme de l'Eglise. On comprend facilement la chose, lorsque Corps mystique et Eglise sont synonymes. Le Christ est la Tête, le Saint-Esprit, l'âme.

Cependant le pécheur, du fait qu'il ne peut participer à l'Eucharistie-sacrement, introduit dans l'Eglise un ferment de désunion. Lorsqu'il rompt le lien qui l'unit à Dieu, il est à craindre que l'homme rompe le lien qui l'unit aux autres hommes.

> Par le sacrement de Pénitence, l'Eglise offre à ses membres tombés dans le péché, un remède salutaire, non seulement pour veiller à leur propre salut, mais encore pour écarter des autres membres du Corps mystique, tout danger de contagion. Ce n'était pas encore suffisant: par la Ste-Eucharistie, les fidèles sont nourris et fortifiés par une seule et même nourriture, et par un lien ineffable et divin, ils sont reliés entre eux et avec la Tête de tout le Corps [48].

L'Eucharistie est donc le sacrement de l'unité dans l'Eglise. Les baptisés, en participant au même pain, participent aussi au même Corps. L'union avec une nourriture est échange de vie. L'Eucharistie est présentée comme une nourriture. L'échange de vie se fera entre le communiant et le Christ. Tous les communiants participent à la même Vie et par le fait même aux mêmes échanges vitaux. L'activité sera d'autant plus grande que l'échange de vie le sera.

Dans les premiers temps du Corps mystique, Eucharistie et Eglise étaient intimement unies. Pour les premiers chrétiens

> l'unité du corps qu'ils reçoivent tous dans la communion, leur apparaît comme le signe et le gage de l'unité du corps qu'eux-mêmes doivent former. . . Le pain consacré est bien pour eux le corps du Christ. . . mais dans ce pain, ce qu'ils voient dès l'abord, c'est la figure de l'Eglise [49].

Bien peu de fidèles de nos jours mettent en relation Eucharistie et Eglise. Les développements théologiques au cours des siècles ont favorisé une distinction entre Eucharistie-sacrifice et Eucharistie-sacrement. Dans la pratique on ne peut guère séparer les deux, car le sacrifice Eucharistique est sacramentel. Cependant dans l'élaboration de la doctrine, on peut appuyer tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre.

---

[48] PIE XII, Encyc. *Mystici Corporis Christi*, *AAS*, XXXV (1943) 201-2.

[49] HENRI DE LUBAC, *op. cit.*, p. 22.

> A la considération du sacrement dans l'effet qu'il doit produire chez celui qui le reçoit, vient se substituer la considération du mystère qui dès maintenant se trouve contenu sous les enveloppes sacramentelles. Après avoir été la communion, le centre de perspective est devenu le sacrifice [50].

Le sacrifice eucharistique renouvelle le sacrifice de la Croix. Sans doute que le Christ mort une fois pour toute et ressuscité, ne meurt plus. Mais Il a voulu que son sacrifice soit présent tous les jours sur nos autels, afin de nous en appliquer les mérites infinis. Prêtre et Victime, Notre-Seigneur a voulu réparer au nom de tous. Il a remplacé tous les autres sacrifices, incapables de racheter les péchés des hommes, par le sacrifice de sa Vie, en conformité avec la Volonté de son Père.

Il a voulu aussi que son Sacrifice se perpétue jusqu'à la fin des temps, par un véritable sacrifice, celui de la messe. Si la messe n'ajoute rien aux mérites de la Croix, elle unit toute l'humanité dans l'adoration, l'action de grâces, la satisfaction et l'impétration. Dans ce sens, elle ajoute à la croix, par la vertu de la croix.

> Le sacrifice du calvaire deviendra celui de l'humanité, la gloire qu'il donne à Dieu partira de l'humanité, la sainteté, la séparation du péché et du moi pécheur, l'union à Dieu entreront en possession de l'humanité. En cela réside ce que la messe apporte d'essentiellement nouveau, même par rapport au culte dû à Dieu: elle fait, en acte, du culte suprême rendu par le Christ, le culte de l'humanité [51].

Pour que se réalise ce but, il faut que les fidèles participent au sacrifice de la messe. La séparation des espèces consacrées marque l'état d'immolation de la Victime toute sainte. Mais le prêtre n'est pas seul à offrir la divine victime. Ici encore nous pouvons constater jusqu'où va l'Eucharistie comme signe d'unité

> car par la volonté du Christ Notre-Seigneur, ce lien admirable qu'on n'exaltera jamais assez, qui nous unit entre nous et avec notre divin chef, est manifesté d'une manière spéciale aux fidèles par le Sacrifice Eucharistique. Là, en effet, les ministres sacrés ne tiennent pas seulement la place de notre Sauveur, mais de tout le Corps mystique et de chacun des fidèles: là encore, les fidèles eux-mêmes, unis au prêtre par des voeux et des prières unanimes, offrent au Père Eternel, l'Agneau immaculé rendu présent sur l'autel uniquement par la voix du prêtre; ils le Lui offrent par les mains du même prêtre, comme une victime très agréable de louange et de propitiation, pour les nécessités de toute l'Eglise [52].

Le sacrifice de la messe est la prière de tout le Corps mystique réuni, pour faire monter vers Dieu, des prières de louange et d'adoration. En retour grâces et bénédictions divines descendent sur les hommes.

---

[50] *Ibid.*, p. 236.

[51] EMILE MERSCH, *op. cit.*, p. 325.

[52] PIE XII, Encyc. *Mystici Corporis Christi*, *AAS*, XXXV (1943) 232-233.

Par suite, qu'on regarde l'Eucharistie soit comme sacrifice, soit comme sacrement, on constate qu'elle est signe d'unité même dans ses éléments constitutifs. Si elle est signe d'unité, elle réalise aussi cette unité à l'intérieur du Corps mystique, car nous sommes en présence d'un signe pratique et efficace qui parfait ce qu'il signifie.

> L'Eucharistie assimile au Christ, non pas en tant qu'il est en tel ou tel état particulier, mais simplement en tant qu'il est lui. Aussi donne-t-elle l'incorporation à lui et la grâce, non à tel ou tel point de vue particulier, mais en tant qu'elle est grâce. De même, elle unit à l'Eglise simplement en tant qu'elle est l'Eglise, l'indéfectible corps du Christ; elle est le sacrement de l'union permanente et elle produit la permanence de l'union à l'Eglise, de l'union au Christ et de la grâce. Elle donne donc la grâce, non en la faisant surgir, mais en l'entretenant, en la nourrissant, en l'augmentant [53].

L'Eucharistie est présentée comme une nourriture spirituelle et surnaturelle. La nourriture elle-même ne profite qu'à celui qui est vivant. La vie de la grâce est donc pré-requise pour qu'il y ait l'échange vital entre le Christ et le communiant. Ce n'est donc pas le simple fait de recevoir le corps et le sang du Christ qui travaille à l'unité du Corps mystique. Il faut que le Christ soit reçu dignement et il revient à toute la communauté d'assurer les dispositions requises.

La meilleure préparation à la communion est le sacrifice de la messe qui s'achève lui-même par la communion du célébrant. Cette préparation communautaire ne doit pas cependant faire négliger la préparation personnelle. Chacun selon sa mission particulière dans le Corps mystique doit s'efforcer de reproduire le Christ qui se donne tout entier dans son sacrement d'amour

> cette donation dans laquelle le Christ assimile les siens, est celle qui a donné la dernière actuation humaine à son union à tous les hommes. C'est donc en une union universelle qu'il assimile, pour que les siens soient totalement un, tous ensemble en lui, comme il est un avec le Père. De cette nouvelle manière l'Eucharistie est le sacrement de l'Eglise, de l'Eglise en tant qu'une et catholique dans le Christ. Elle fait la vie chrétienne catholique par le dedans, unie à tous par ce qui l'unit à elle-même [54].

Saint Thomas d'ailleurs rapporte qu'Augustin de son temps avait dit dans le livre des sentences de Prosper:

> Dans le sacrement de l'autel, double est la *res* signifiée à savoir le vrai corps du Christ et son Corps mystique [55].

---

[53] EMILE MERSCH, *op. cit.*, p. 328.

[54] *Ibid.*, p. 330.

[55] *Sum. Theol.*, III q. 60, a. 3, *Sed Contra.* Cf. LANFRANC, *De Corp. et sanguine Domini*, cap. 14 (*PL* 150, 424).

Soyons tranquilles, le docteur angélique s'explique plus loin:

> double *res* certes, la première signifiée et contenue, à savoir le corps du Christ lui-même, la seconde signifiée encore, mais non plus contenue, à savoir le Corps mystique du Christ, qui est la société des Saints [56].

Ordinairement où se trouve la tête, se trouve les membres. Mais l'Eglise est un immense corps dont le Christ est la tête et les fidèles les membres. Vu que le Christ est présent sous les espèces eucharistiques, les membres ne doivent pas se trouver loin.

De plus l'Eucharistie se distingue des autres sacrements en ce sens qu'elle ne contient pas seulement la vertu de produire la grâce, mais elle contient l'auteur de la grâce. Et il arrive que le bien commun de l'Eglise se confond avec la grâce.

> Mais si ce bien commun est contenu dans ce sacrement, c'est qu'il y est signifié. D'où une nouvelle signification éminemment sociale de l'Eucharistie [57].

L'effet propre, cette grâce de nourriture de l'Eucharistie ne serait-elle pas cette union intime aux autres membres de l'Eglise par la possession du même bien. Car là où se trouve l'union se trouve la force et le caractère propre de cette grâce sacramentelle n'est-il pas de fortifier notre âme de la même manière que la nourriture fortifie notre corps.

(à suivre)

Roger DUCHARME, ptre.

---

[56] *Ibid.*, III q. 80, a. 4.

[57] C. M. TRAVERS, *op. cit.*, p. 226.

Le mérite corédempteur d'hypercongruite de la Très Sainte Vierge

Le salut du genre humain dépend principalement du Christ et du Christ seul, car seule une personne infinie unie à une créature intelligente pouvait offrir à Dieu une compensation adéquate pour le péché. Aussi, saint Paul affirme-t-il péremptoirement: "Il n'y a qu'un Dieu et qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ-Jésus". 1 Tim., 2, 5.

Mais par pure bonté Dieu invite l'homme à participer à son propre relèvement (1, 103, 6). Conformément aux plans de sagesse et d'amour du Très-Haut l'oeuvre rédemptrice du Sauveur appelle la coopération de la Très Sainte Vierge: "congruum fuit B. Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura", remarque saint Thomas, 3, 30, 1: ... ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam: et ideo per annuntiationem expectabatur concensus Virginis loco totius naturae humanae".

Dans le juste et dur paiement de notre dette à Dieu outragé, Marie, la nouvelle Eve, apparaît à côté du Nouvel Adam. Comme Eve fut unie au premier homme pour assurer notre perte, ainsi Marie est-elle associée au Christ, le Nouvel Adam, pour obtenir notre redressement surnaturel. Or, comme l'écrit aux Romains l'Apôtre des Gentils, tout ce qui arrive d'heureux en ce monde est voulu par Dieu de toute éternité: "quae autem sunt, a Deo ordinata sunt". Rom., 13, 1. Il nous est donc légitime de conclure que Jésus et Marie ont été prédestinés à opérer ensemble notre divine restauration. D'après les desseins éternels du Seigneur, il faut contempler dans un tableau unique Jésus et Marie, le Fils et la Mère, travaillant à la même oeuvre rédemptrice: le Rédempteur par lui-même et de ses propres moyens, la Corédemptrice, appuyée sur le bras de son Fils. L'un et l'autre n'appartiennent point à différents projets mais tous deux constituent le point central et culminant d'un seul et même plan de sagesse, de miséricorde et d'amour. Indéfectiblement unie à son Fils, Marie occupe ainsi une place à part dans l'accomplissement intégral et parfait de notre restauration morale. Mais en quoi consiste cette intervention bienfaisante, ce rôle actif?

Certains mariologues répondent avec W. Goossens, H. Lennerz, S.J., G. Smith, H. Koester et d'autres: Marie est notre Corédemptrice parce qu'elle nous a donné le Christ Rédempteur.

Cette contribution seulement médiate et éloignée qui restreint de beaucoup l'influence mariale dans notre retour à Dieu, paraît insuffisante et inacceptable à la très grande majorité des théologiens. Ceux-ci accordent à la Médiatrice une part active et immédiate non seulement dans la distribution des grâces du salut mais encore dans leur acquisition. Pour ces auteurs, la rédemption objective est le fondement de la rédemption subjective et l'union de Marie à Jésus dans la rédemption subjective suppose infailliblement son association à lui pour acquérir la rédemption objective. La Madone ne distribue sous Jésus et avec Jésus que ce qu'elle a préalablement gagné sous lui et avec lui. Par le Christ et avec le Christ, auquel elle est totalement subordonnée et dépendante, Marie a donc obtenu la défaite de satan, la réparation du péché et la réconciliation des hommes avec Dieu.

Ces effets rédempteurs Jésus les produits principalement par son sacrifice sanglant sur la Croix. La coopération de Marie à l'oeuvre rédemptrice se centre donc sur sa contribution au sacrifice du Calvaire. Par cet holocauste, sommet des actes rédempteurs, le Sauveur a versé à Dieu le prix exigé par sa justice et il nous a conquis des droits à l'obtention des bienfaits de la grâce et de la gloire. Le même et unique sacrifice du Calvaire a pour effet non seulement de nous libérer de notre dette et de nous délivrer de la servitude du péché, mais il est encore satisfactoire et méritoire. Puisque la Vierge a coopéré à l'offrande du sacrifice de la croix, elle a de fait participé à toute l'oeuvre rédemptrice et sous tous ses aspects: a) versement du prix, b) satisfaction, c) mérite.

La présente étude veut pourtant se limiter au rôle méritoire de Marie dans la rédemption objective. La Médiatrice nous a obtenu par ses mérites l'ensemble des grâces qui nous sauvent. Cette doctrine communément admise repose sur les témoignages les plus probants de l'Ecriture, de la Tradition et du Magistère de l'Eglise. La solution du problème devient autrement plus ardue quand nous voulons déterminer la valeur de ce mérite corédempteur. Plusieurs questions se présentent alors à notre esprit. Quelles sont les qualités des oeuvres méritoires de la Médiatrice en notre faveur? Quel est le titre de son mérite social pour nous, ses enfants? La Madone nous a-t-elle acquis les bienfaits rédempteurs en justice ou seulement en convenance? Sans prétendre apporter une réponse exhaustive à cet épineux problème, nous soumettons respectueusement nos réflexions dans l'ordre suivant.

I — Nature du mérite surnaturel: ce qu'il est en lui-même et dans ses différentes espèces

a) Notion du mérite surnaturel.

b) Conditions du mérite surnaturel de condignité.

II — Le mérite individuel et le mérite social

a) Le mérite individuel peut-il revêtir un caractère social?
b) Les conditions du mérite social de congruité et de condignité.

III — La valeur du mérite social de Marie pour les hommes

a) Quel est le titre du mérite corédempteur de Marie?
b) Le mérite corédempteur de Marie est-il fondé sur la justice relative?
c) Seul le mérite corédempteur d'hypercongruité explique exactement le rôle actif de Marie dans la rédemption objective.

Considérons en premier lieu la nature du mérite surnaturel et ses différentes espèces.

I — Nature du mérite surnaturel; ce qu'il est en lui-même et dans ses différentes espèces

a) *Notion du mérite surnaturel*

Tout acte humain porte en lui-même une réelle valeur qui procure à son auteur un titre à la louange ou au blâme. L'imputabilité, le mérite ou le démérite sont intimement liés à la vie individuelle et sociale. Transporté dans un ordre supérieur, le mérite signifie une action surnaturelle accomplie pour Dieu et digne d'une récompense divine. Une oeuvre faite à la gloire du Seigneur renferme un titre véritable à une rétribution surnaturelle. Ce titre réel, ce droit acquis auprès de Dieu (1 2 q. 21 a. 3 et 4) diffère vraiment selon qu'il existe ou qu'il n'existe pas d'égalité entre l'acte méritoire et la divine récompense. Dans le premier cas, la rétribution est due en stricte justice, car cette vertu exige l'égalité; dans le second, elle ne sera pas concédée selon les exigences de la justice mais d'après d'autres titres.

Nous distinguons donc deux espèces de mérite surnaturel: 1. le mérite de condignité, fondé sur l'égalité ou la proportion stricte qui existe entre une oeuvre accomplie et sa récompense; 2. le mérite de convenance, qui ne repose point sur une telle égalité (adéquation) mais sur des titres étrangers à la justice comme sont l'amitié de Dieu, sa souveraine libéralité et son infinie miséricorde. Ainsi Dieu est assez bon pour exaucer l'humble prière du publicain implorant sa miséricorde.

Il ne peut exister d'égalité absolue entre Dieu et nous, puisque l'infini sépare le créateur de sa créature. De plus, nous recevons tout du ciel, tant pour l'obtention de la grâce sanctifiante que pour la pratique des vertus. Nos relations avec Dieu, notre insigne bienfaiteur, ne sont donc

fondées que sur une certaine proportion ou sur une égalité relative. En conséquence nos bonnes oeuvres, fruit d'une grâce absolument gratuite, ne commandent point de la part de Dieu une récompense en justice commutative mais uniquement en justice distributive. Tout en exerçant la justice distributive envers nous, Dieu proportionne cependant ses récompenses à la valeur de nos oeuvres; en nous couronnant, il observe la mesure et la modalité de la justice commutative. "Chacun, dit saint Paul, recevra sa propre récompense selon son travail". 1 Cor. 3, 8. Seul le Christ, le Verbe fait chair, a mérité auprès de son Père selon toutes les rigueurs de la justice commutative. Il y a, en effet, une égalité absolue non seulement entre ses actes méritoires et leur rétribution mais encore entre Celui qui les produit et Celui qui les couronne.

b) *Conditions du mérite surnaturel de condignité*

Puisque le ciel est le prix de nos actes, et la gloire éternelle, le terme de notre vie méritoire, il importe de bien connaître les conditions dans lesquelles il nous faut agir pour obtenir en justice notre salut. On peut les considérer du côté de l'oeuvre méritoire; de la part de l'homme qui mérite, et de Dieu qui récompense.

1. *Du côté de l'oeuvre méritoire.* Le mérite surnaturel de condignité, qui se caractérise essentiellement par un droit strict à la vie éternelle, réclame nécessairement une bonne action surnaturelle, faite en pleine liberté et offerte au Seigneur. Pour être méritoires, nos actes doivent posséder quatre qualités fondamentales, que nous nous contentons de rappeler ici. Ces caractères inhérents aux actes méritoires sont: 1. la liberté, 2. la bonté morale, 3. la surnaturalité, 4. l'offrande à Dieu.

Si nous voulons obtenir une récompense du Très-Haut, il est nécessaire d'orienter notre vie vertueuse vers lui et de lui soumettre nos actions. Seules les oeuvres faites pour sa gloire sont dignes d'une rétribution surnaturelle. Cette orientation ou cette soumission est le fruit de la charité qui atteint Dieu sous la raison de fin ultime. La charité est ainsi la forme extrinsèque (par une réalité intrinsèque) de toutes les vertus, infuses et acquises. En conséquence elle est l'âme de la vie vertueuse et méritoire. Il suffit au mérite d'une direction virtuelle de charité, bien que l'offrande actuelle soit de beaucoup préférable.

2. *Du côté de l'homme.* Nous rencontrons chez celui qui mérite surnaturellement en justice deux qualités tout à fait indispensables: l'état de voie ou de probation et la présence de la grâce sanctifiante.

Comme le proclament explicitement les souverains pontifes Benoît XII, dans sa définition de la vision béatifique, et Eugène IV, dans son Décret pour les Grecs, aussitôt après la mort le sort de chaque homme est irrévocablement fixé, à savoir le ciel, le purgatoire ou l'enfer, selon la

conduite respective de chacun. Puisqu'il est impossible de modifier son état personnel après son décès, la vie présente est nécessaire au mérite. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Jésus lui-même: "Il faut que j'accomplisse les oeuvres de Celui qui m'a envoyé, pendant qu'il est jour; la nuit vient, durant laquelle personne ne peut travailler". Jean, 9, 4. La mort, figurée par la nuit, au témoignage du Christ, marque à la fois le terme de nos épreuves et de nos mérites.

A cette condition prérequise il faut ajouter la possession de la grâce sanctifiante chez celui qui mérite en condignité. "Demeurez en moi et moi en vous", nous recommande instamment le Maître. "Comme le sarment ne peut porter de fruit de lui-même sans demeurer sur la vigne, ainsi vous, si vous ne demeurez en moi". Jean, 15, 4. Cette vérité est du reste un dogme de foi, d'après le concile de Trente, Session VI, canon 32, (*Denz.* 842), et la condamnation de la 13e proposition de Baius par saint Pie V, le 1er octobre 1567 (*Denz.* 1013).

La grâce sanctifiante, fondement du mérite surnaturel de condignité, devient méritoire par les principes prochains d'opération, à savoir les vertus et les dons du Saint-Esprit. Le principal artisan immédiat est cependant la charité, dont l'influence au moins virtuelle est indispensable. L'inspiration d'amour dans les vertus provient d'une perfection dérivée de la charité et intrinsèquement reçue dans chaque vertu. Grâce à cette information les vertus deviennent vivantes et méritoires: *De Veritate,* q. 14 a. 5 ad 1 et 4.

3. *Condition de la part de Dieu: la promesse d'une récompense surnaturelle*

Nos oeuvres accomplies sous l'influence de la grâce sanctifiante et sous le souffle de l'Esprit-Saint, chantent, il est vrai, la gloire du Très-Haut et lui expriment les sentiments de notre gratitude. Elles ne sauraient pourtant posséder par elles-mêmes un titre en justice; elles ne peuvent d'elles-mêmes exiger strictement une rétribution divine. En effet, nous avons tout reçu de Dieu aussi bien dans l'ordre de la nature qu'en celui de la grâce. "Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu?" nous demande saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens, 4, 7. En travaillant à la gloire de notre divin Bienfaiteur, nous ne versons qu'une infime partie de notre dette contractée envers lui.

Voilà pourquoi le titre de nos oeuvres à l'obtention de la vie éternelle; le droit strict à la couronne de justice qui peut en résulter repose nécessairement sur une promesse toute gratuite de Dieu. Le Seigneur ne se contente point de nous prodiguer ses dons, mais il nous promet en plus son paradis comme prix de nos efforts et de nos succès. Cet engagement divin est le fondement indispensable de notre mérite surnaturel de condignité. Cependant, "il ne s'ensuit pas que Dieu contracte rigoureusement par là

une obligation à notre égard, remarque saint Thomas, 1 2 q. 114 a. 1 ad 3. S'il y a obligation c'est à l'égard de lui-même, en ce sens qu'il se doit de faire que ce qu'il a réglé s'accomplisse". Dieu, en effet, ne peut se soumettre à ses créatures. Il obéit uniquement à sa propre organisation. "Il ne peut y avoir de mérite pour l'homme auprès de Dieu, enseigne le Docteur angélique, 1 2 q. 114 a. 1, que parce qu'il y a à la base un ordre préalablement établi par Dieu, de telle sorte que l'homme par son action obtienne de Dieu, à titre de rétribution, les biens en vue desquels Dieu lui a accordé ce pouvoir d'agir".

Notre mérite surnaturel de condignité présuppose donc une double ordination divine: a) l'une extrinsèque à l'acte méritoire et qui réside dans l'ordre préalablement établi par Dieu ou dans la promesse divine d'une récompense éternelle; b) l'autre intrinsèque au mérite lui-même et qui consiste dans la grâce sanctifiante intrinsèquement ordonnée à tel bien à obtenir comme à sa propre fin immédiate, comme au terme prochain de son dynamisme. Ce bien à l'obtention duquel la grâce est ainsi orientée, c'est la vie éternelle en récompense.

Cette ordonnance interne de la grâce, qui établit une porportion d'égalité entre l'acte méritoire et sa rétribution, suppose assurément l'ordination divine extrinsèque de Dieu ou les dispositions éternelles du vouloir divin. Ce qui est absolument nécessaire au mérite surnaturel de condignité, c'est l'inclination interne de la grâce vers tel bien comme vers sa récompense propre. En conséquence l'oeuvre méritoire, produite à la fois sous cette poussée intrinsèque et sous la motion de l'Esprit-Saint, se trouve intrinsèquement proportionnée à la valeur du bien qui en est le prix. Ce qui faisait dire à saint Thomas d'Aquin: "et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem ad quod Deus et virtutem operandi deputavit". 1 2 114, a 1.

Notons ici que le mérite de congruité ne renferme point d'équivalence interne ou d'adéquation avec la récompense due. En raison de cette inégalité foncière, il ne repose point sur les droits de la justice, mais uniquement sur la convenance, c'est-à-dire sur les lois de la décence, de l'amitié ou de la simple libéralité de celui qui couronne un tel acte méritoire. La cause profonde de cette inégalité provient de l'absence d'ordination intrinsèque de telle oeuvre à telle récompense donnée. Comme toutes nos actions sont déjà dues à Dieu en justice à plus d'un titre, elles ne possèdent en elles-mêmes aucun droit strict à une rétribution, et partant elles ne sauraient lier Dieu en justice, mais uniquement d'après les règles de la convenance ou de l'amitié. Aussi le mérite surnaturel de congruité ne suppose point d'ordination intrinsèque de Dieu.

II — Le mérite individuel et le mérite social

a) *Le mérite individuel peut-il revêtir un caractère social?*

A ce que nous enseigne le prince de la théologie, pour qu'une personne mérite surnaturellement quelque chose en justice, il faut que ses oeuvres soient intrinsèquement dirigées vers cet objectif par la grâce de Dieu: 1 2 q. 114 a. 6. Or chacun de nous est ordonné au ciel par la divine grâce comme à une destinée qui lui est propre et individuelle, comme à une fin qu'il doit personnellement atteindre. La vie éternelle est donc une récompense due en justice à nos propres actes produits par la grâce, et notre mérite surnaturel de condignité est essentiellement individuel et personnel.

Nous appartenons cependant à l'Eglise, Corps mystique du Christ. Membres de cette société surnaturelle, nous sommes moralement unis les uns aux autres et nous sommes aussi solidaires les uns des autres comme les enfants d'une même famille religieuse. Nos actes méritoires exercent donc une influence bienfaisante sur nos frères; ils possèdent une portée charismatique et une valeur sociale. La gloire céleste du prochain n'est pourtant pas notre propre bien, notre fin personnelle. Voilà pourquoi il nous est impossible de mériter en justice quelque bienfait surnaturel pour autrui. La valeur sociale de nos mérites ne repose que sur la convenance ou l'amitié et non sur la condignité. "... merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam, déclare saint Thomas, 1 2 q. 114 a. 6. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius".

La solidarité morale existe donc au sein de l'Eglise, et ceux qui la composent peuvent concourir à la sanctification des autres membres. L'amitié divine qui les relie au Christ-Chef les rend dignes d'obtenir du ciel les faveurs qu'ils sollicitent au profit de leurs frères. Ce devoir de charité, cette loi de fraternité chrétienne oblige particulièrement ceux qui ont charge de leurs frères comme le pape, les évêques, les supérieurs. Cette doctrine de la transmissibilité de nos mérites ou du caractère social de notre vie méritoire nous invite à examiner les conditions du mérite social de congruité et de condignité.

b) *Les conditions du mérite social de congruité et de condignité.*

Puisque le mérite surnaturel de congruité renferme seulement un droit amical ou une simple convenance, il ne requiert point de nouvelle qualité interne pour devenir social. La sociabilité de ce mérite ou son aspect social provient de la concession que l'on fait au prochain du fruit de ses actes méritoires. C'est en ce sens que l'on attribue à sainte Monique

la conversion d'Augustin. Par contre le mérite de condignité ne peut devenir social sans acquérir d'autres perfections intrinsèques. Etudions les qualités qui rendent universellement social le mérite surnaturel en justice.

Première qualité: une divine ordonnance au salut éternel du genre humain.

L'acte méritoire, élicité sous l'influence de la grâce sanctifiante et de la motion divine, doit être intrinsèquement ordonné à la restauration surnaturelle des hommes et à leur salut comme à sa propre fin, comme à un bien inscrit dans son dynamisme interne. En effet, Dieu seul est sa fin ultime, et toute personne créée, angélique ou humaine, est tenue de mériter en justice sa béatitude éternelle: 1 q. 62 a. 4. La gloire céleste à conquérir par ses actes méritoires est donc la fin propre et personnelle de toute créature intelligente, la récompense proportionnée à ses bonnes oeuvres inspirées par la grâce.

Pour qu'un homme puisse mériter en justice le bonheur éternel de tous ses frères, il faut donc que l'acquisition de ce bienfait soit pour cette personne (ce merens) sa fin propre et personnelle. Aussi saint Thomas exige-t-il la grâce capitale pour atteindre un tel objectif. Seule elle est ordonnée au salut des hommes comme à un bien propre et personnel à conquérir. En vertu de cette grâce le Christ forme en effet une seule personne morale et mystique avec tous les hommes. C'est pourquoi le salut éternel du genre humain est la fin propre et personnelle de cette personne juridique, et les actes méritoires de la Tête, c'est-à-dire de Jésus, tournent au bénéfice de tous comme à une récompense individuelle et particulière à chacun: "opera capitis sunt aliquo modo membrorum". *De Veritate,* q. 29 a. 7 ad 11.

Ecoutons l'enseignement si lumineux de l'Aquinate: "Merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat, et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit: sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniat ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est Caput Ecclesiae et Auctor salutis humanae". 1 2 q. 114 a. 6. "Meritum Christi, qui est a Deo constitutus Caput omnium hominum quantum ad gratiam, se etendit ad omnia ejus membra". 3 q. 19 a. 4 ad 1.

La libération du genre humain et sa restauration morale sont donc la fin propre et personnelle des mérites du Christ. "Quia enim ipse (Christus) est Caput nostrum, dit encore le Docteur angélique, per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tan-

quam membra sua a peccatis, quasi pretium suae passionis: sicut si homo per aliquod opus meritorium, quod manu exercet, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset: sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo Capite, quod est Christus". 3 q. 49 a. 1. "Christus et membra ejus sunt quasi una persona mystica, unde opera Capitis sunt aliquo modo membrorum". *De Veritate*, q. 11 a. 7 ad 11.

La dignité de chef universel est donc strictement requise au mérite social en justice pour le genre humain. Sans cette prérogative fondamentale un acte méritoire ne peut atteindre le salut éternel de tous comme son bien propre, comme sa fin personnelle et sa récompense connaturelle.

Deuxième qualité: la plénitude de la grâce sanctifiante.

La grâce d'où procède le mérite social universel de condignité doit être au moins équivalente en perfection à la grâce de tous les hommes auxquels elle obtient en justice la vie éternelle. Sans cette équivalence entre le principe méritoire de condignité et la grâce du genre humain, il n'existerait en effet aucune égalité entre l'oeuvre méritoire et le terme à obtenir en récompense, c'est-à-dire le salut éternel de tous. Privé d'une telle égalité, le mérite social serait aussi dépourvu du titre de justice.

Voilà pourquoi pour mériter en justice au profit de l'humanité, saint Thomas requiert la grâce capitale, qui est non seulement équivalente à la grâce de tous les hommes réunis mais qui lui est éminemment supérieure. Ecoutons ses paroles: "Meritum Christi, qui est a Deo constitutus Caput omnium hominum, quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra". 3 q. 19 a. 4 ad 1. "Et propter hoc dicitur quod Christus de cujus plenitudine omnes accepimus (Jean 1, 16), omnibus ex condigno meruit; sed nullus alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo". 2 *Sent.* d. 27 q. 1 a. 6. "Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est Caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra; et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum". 3 q. 48 a. 1.

Selon ce témoignage du prince de la théologie et la raison profonde qu'il contient, il est donc nécessaire au mérite social universel en justice, que la grâce sanctifiante qui l'influe soit virtuellement la grâce de la multitude à laquelle il obtient le ciel.

Troisième qualité: une personnalité sociale universelle.

A cette perfection intrinsèque de la grâce et à son dynamisme méritoire, il faut ajouter la représentation de ceux auxquels ce mérite social

veut obtenir la gloire céleste. Celle-ci constitue en effet la fin particulière que tous doivent atteindre par leurs propres mérites. Il faut donc que celui qui mérite en justice pour tous et chacun représente chaque individu et tous les hommes auprès de Dieu. Sans ce pouvoir représentatif universel, il n'y aurait aucune égalité entre l'acte méritoire de cette personne unique agissant comme telle, c'est-à-dire comme un individu ou à titre individuel et une récompense à valeur et à portée universelles comme le salut éternel du genre humain. Il est donc indispensable que celui qui mérite auprès de Dieu en justice pour tous, soit leur représentant officiel et attitré. Celui-ci (merens pro aliis) doit donc posséder une personnalité sociale universelle.

En réponse à cette nécessité d'une représentation universelle, saint Thomas réclame la dignité de Chef du genre humain pour le mérite rédempteur de condignité. "Meritum Christi, qui est constitutus Caput omnium hominum, quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra". 3 q. 19 a. 4 ad 1. "Alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiae, sed quamdam particularem gratiam. Et ideo non oportet quod alii homines possint allis mereri, sicut Christus". 3 q. 19 a. 4 ad 2.

Jésus reçoit la grâce sanctifiante non seulement comme une personne particulière mais aussi comme Tête de l'humanité. Et cette plénitude absolue de sainteté qu'il a en vertu de l'union hypostatique, il peut la déverser sur tous les hommes, ses membres mystiques: "... cujus humanitas, ex hoc quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi." 3 q. 8 a. 6.

Le Christ représente tous les hommes auprès de Dieu et il possède officiellement une personnalité sociale universelle. Ses actes ont une valeur réellement et intrinsèquement universelle; ils rejaillissent véritablement sur tous les hommes, et ainsi ils peuvent leur mériter en justice la rédemption objective et la vie éternelle.

III — La valeur du mérite social de Marie pour les hommes

a) *Quel est le titre du mérite corédempteur de Marie?*

Jésus a mérité notre salut en justice, et selon toutes les rigueurs de cette vertu; d'une façon même surabondante, à ce que nous révèle saint Paul, Rom., 5, 20; comme Chef du genre humain et unique Médiateur principal et premier. La Vierge nous l'a également obtenu comme l'associée officielle du Christ, élue par Dieu de toute éternité et amoureusement agréée du Sauveur. La même rédemption objective procède des mérites et des satisfactions de Jésus et de Marie, du sacrifice sanglant offert par l'un et par l'autre. Tel est le plan intégral de la sagesse divine.

La coopération mariale n'enlève rien aux mérites du Christ; elle fait resplendir merveilleusement la bonté infinie de Dieu et l'amour miséricordieux de Jésus qui nous donne sa propre Mère. L'existence d'une perfection, due à plusieurs titres différents, loin de briser l'harmonie d'un plan sapientiel, se concilie souverainement avec lui. Dans l'Homme-Dieu, par exemple, la connaissance infuse d'un objet ne s'oppose point à la perception de cette même chose par sa vision béatifique ou par sa science acquise: cf. 3 q. 9 a. 1 ad 2.

Dans la réalisation de notre restauration surnaturelle d'après le plan de sagesse et d'amour de Dieu, l'action salvifique de Notre Dame dépend totalement de celle de son Fils; elle lui est entièrement subordonnée et soumise. Voilà pourquoi elle ne minimise aucunement l'oeuvre du Sauveur, mais au contraire elle s'harmonise parfaitement avec celle-ci. Toutefois la coopération mariale à l'acquisition des bienfaits rédempteurs n'enrichit point la rédemption objective ni intrinsèquement ni extrinsèquement; elle ne lui apporte qu'une perfection de convenance voulue du ciel. Ce n'est point par besoin mais uniquement par bonté que Dieu se sert de Marie et de nous, pour faire participer ses créatures à leur propre rétablissement (cf. 1 q. 103 a. 6). En attribuant la corédemption à la Très Sainte Vierge, on ne soustrait rien à la Rédemption opérée par le Christ.

Mais à quel titre Marie a-t-elle contribué à nous racheter? Nous a-t-elle acquis le salut éternel en justice ou seulement en convenance? Les théologiens et les mariologues nous apportent des réponses fort différentes.

1) Pour les *Congruistes,* de beaucoup plus nombreux que leurs compétiteurs, le mérite corédempteur de la Vierge est uniquement de très haute convenance; il ne renferme qu'un droit amical; il ne repose que sur l'amitié parfaite qui existe entre Dieu et sa Mère, qui est véritablement la Mère du Christ et la Mère des hommes.

2) Selon les *Condignistes,* en contribuant à l'oeuvre rédemptrice, Notre-Dame a mérité en justice, certes en justice relative ou *secundum quid* et non pas absolue, la grâce universelle du genre humain. Les opinions des partis opposés, présentées sous des formules diverses à l'intérieur de chacun, peuvent se résumer dans ces deux positions vraiment distinctes:

a) le mérite social de Marie pour nous est uniquement de très haute convenance: les *Congruistes;*

b) le mérite corédempteur de la Vierge est de condignité relative: les *Condignistes.*

La différence entre ces deux thèses nous apparaît être une question de doctrine et non pas une simple discussion de mots ou de terminologie,

comme le prétend le Père Gabriel M. Roschini, O.S.M. dans son article: *On the nature of the coredemptive merit of the blessed Virgin*, dans la revue *Marianum*, 1953, p. 277 et ss. Nous sommes heureux d'apporter notre modeste contribution à la solution du présent problème, le plus ardu que présente la mariologie contemporaine.

b) *Le mérite corédempteur de Marie est-il fondé sur la justice relative?*

Le mérite social de condignité pour tous demande que la grâce qui l'anime soit intrinsèquement ordonnée à la restauration du genre humain comme à sa fin propre et particulière. Cette grâce, qui, avec la motion de l'Esprit-Saint, confère un pouvoir vraiment méritoire en justice (12, q. 114, a. 6) doit posséder de toute nécessité une capacité virtuellement universelle, c'est-à-dire être virtuellement la grâce de la multitude.

Or la grâce octroyée à Marie au premier instant de sa vie, à savoir la grâce de son immaculée conception, et qui est toujours demeurée essentiellement la même, ne contient point cette orientation intrinsèque ni cette universalité. Le mérite social corédempteur de Marie n'est donc point de condignité ou en justice.

Après ce que nous avons dit des conditions du mérite social universel en justice, seule la mineure de cet argument demande certains éclaircissements que nous fournissons à l'instant.

La grâce, infusée dans l'âme de l'Immaculée au matin de sa vie et qui n'a jamais changé de nature, est une qualité individuelle et personnelle. Cette divine perfection qui sanctifie la Vierge en la préservant du péché originel et de l'empire de satan l'enrichit, en effet, comme future Mère de Dieu, et la rend digne d'une telle fonction. Elle gratifie donc Marie comme une personne singulière, car la future Mère du Christ est une personne particulière et elle possède une personnalité particulière.

Dans les desseins éternels du Seigneur, cette première grâce doit, en effet, sanctifier telle personne individuelle qui deviendra Mère du Rédempteur et des rachetés; car Marie ne sera Mère des hommes que parce qu'elle aura été tout d'abord Mère de Dieu. Or cette grâce est dans la Vierge comme en nous le principe radical de son mérite individuel et social. Elle est donc intrinsèquement ordonnée au seul salut de l'Immaculée comme à sa fin propre et connaturelle, et la restauration du genre humain se trouve en dehors de l'objectif qu'il lui faut absolument atteindre. La grâce sanctifiante de Marie n'est donc point orientée en elle-même au bien commun de l'humanité comme à une récompense connaturelle. Absolument individuelle, elle ne possède de valeur stricte et en justice que pour le salut personnel de la Très Sainte Vierge.

Cette grâce de l'immaculée conception, qui confère à Marie sa sainteté initiale, contient sans doute une plénitude qui surpasse en richesse et en beauté la perfection surnaturelle de tous les anges et de tous les hommes. Nous pouvons même ajouter qu'elle dispose la Vierge à devenir la Mère de Dieu: "sed beata Virgo tantam gratiae obtinuit plenitudinem, remarque saint Thomas, ut esset propinquissima auctori gratiae: ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se receperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret". 3, q. 27, a. 5, ad 1.

De plus, puisque la maternité divine en Notre-Dame est le fondement de sa maternité spirituelle, cette plénitude de grâce atteignait déjà les hommes par le Christ-Chef, au premier instant de l'Incarnation. "Marie, affirme saint Pie X, portant Jésus dans son sein, y portait encore tous ceux dont la vie du Sauveur enfermait la vie" [1]. En conséquence, la grâce mariale est vraiment maternelle. Toutefois ce caractère maternel qui l'enrichit n'ordonne point pour autant la Corédemptrice au salut général des hommes comme à sa propre destinée.

En effet, la grâce requise en Marie par sa divine Maternité ordonne la Vierge immédiatement à l'Incarnation et non pas immédiatement à la fin de celle-ci, c'est-à-dire à la restauration du genre humain. L'union hypostatique et la réparation du monde sont deux mystères réellement distincts, bien que ce dernier soit la fin prochaine du premier. Or, une perfection ne peut en même temps atteindre prochainement une réalité et la fin de celle-ci, par exemple la convocation des ouvriers pour prendre un vote de grève n'émet pas immédiatement de ce fait un tel voeu. Cette vérité est encore plus manifeste quand l'orientation immédiate comprend un pouvoir de réalisation. Peut-on, en effet, affirmer que la grâce qui a converti Saul sur le chemin de Damas était également ordonnée immédiatement à justifier ceux qui ont été christianisés par saint Paul? Certes ce don divin qui avait le pouvoir de faire de ce persécuteur un apôtre n'a pas immédiatement sanctifié ceux que le miraculé de Damas devait évangéliser.

De même, la plénitude de grâce qui habilite immédiatement Marie à devenir la digne Mère du Christ ne peut, de ce fait, l'ordonner immédiatement à ceux qui seront rachetés par le Sauveur. Voilà pourquoi cette grâce maternelle n'est pas prochainement ordonnée au salut des autres et elle ne possède point le pouvoir de le réaliser immédiatement comme *le sien.*

Aussi est-il impossible d'admettre que la plénitude de grâce en Marie soit intrinsèquement ordonnée au salut de tous semblablement à la grâce

[1] *Ad diem illum, ASS* 36 (1904) 453.

capitale du Christ. La grâce capitale en Jésus n'est autre chose que la grâce sanctifiante devenue en son âme la grâce de Chef par l'union hypostatique. Par la seule Incarnation l'humanité du Christ est, en effet, placée au sommet des créatures et elle acquiert sur elles une primauté absolue. Par contre le Christ apparaît parmi nous comme notre Sauveur. La grâce qui sanctifie son âme est donc la grâce de l'Homme-Dieu, la grâce du Chef de l'humanité, la grâce du Rédempteur universel. En conséquence cette grâce capitale est immédiatement ordonnée au salut des hommes et elle contient la capacité méritoire de le leur obtenir en justice, comme la grâce sanctifiante en Paul tend directement à sa vie éternelle et elle a le pouvoir de la lui mériter en justice par son propre dynamisme.

Il en est tout autrement de Marie par rapport à nous. Elle est seulement notre Corédemptrice et elle ne peut mériter qu'en pleine dépendance des mérites de son Fils. Sa grâce sociale ne regarde notre salut que par l'intermédiaire du Rédempteur, et partant elle ne nous est ordonnée que d'une façon médiate. L'analogie qu'on a voulu établir entre la grâce capitale du Christ et la plénitude de grâce de Marie quant au rachat des hommes est donc privée de fondement ontologique, et en conséquence elle est dénuée d'efficacité et de valeur probante.

D'ailleurs cette plénitude de grâce ne constitue point Marie notre propre Mère spirituelle. Car ce qui fait qu'une personne soit formellement la mère d'une autre ne provient nullement de l'abondance de sa nature ou de sa grâce, mais uniquement de son action génératrice: "ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit". 3 q. 35 a. 4. Marie ne peut être notre Mère spirituelle au sens propre que si elle nous engendre surnaturellement au sens propre, c'est-à-dire si elle nous donne une vie surnaturelle qui est sienne et si elle nous la communique par une activité génératrice.

Or, il est manifeste que Notre Dame ne nous transmet pas la vie surnaturelle qui est essentiellement sienne, puisqu'elle l'a reçue elle-même de Dieu et que la grâce sanctifiante n'est point une participation de la nature de Marie. Donc la Vierge n'est point notre Mère de grâce au sens propre, mais seulement au sens métaphorique. Elle est pourtant notre Mère spirituelle véritable, bien que cette maternité de grâce soit exprimée d'une façon métaphorique.

La grâce sociale de la Très Sainte Vierge, si parfaite soit-elle, n'est donc pas essentiellement maternelle, et partant elle ne peut de ce fait être intrinsèquement ordonnée à la vie éternelle des hommes, ses fils adoptifs, comme à son propre salut. De même cette grâce, qu'on peut légitimement

appeler grâce maternelle (sans pourtant l'identifier avec maternité spirituelle), étant essentiellement singulière et individuelle, n'inclut pas, malgré son éminente dignité, les virtualités méritoires de tous. En conséquence, Marie ne peut mériter en justice relative, comme le prétendent les théologiens espagnols et en particulier le Père Marceliano Llammera, O.P.[2], la grâce des rachetés ou la vie éternelle de ses enfants d'adoption.

Elle demeure pourtant notre véritable Mère spirituelle, puisque le fondement de la maternité ne consiste pas dans le mérite de condignité pour ses enfants mais bien dans la génération (3 q. 35 a. 4). De même, elle est toujours digne de nous, car son éminente sainteté nous honore grandement. Une femme cesse-t-elle d'être la mère véritable, la mère vraiment digne de ses propres enfants, parce qu'elle est impuissante à leur mériter le ciel en justice? Marie aurait-elle besoin de mériter en justice la gloire céleste à Jésus pour être sa véritable Mère et rester digne de son Fils?

Certes, il appartient à une mère de s'occuper de la vie temporelle et éternelle de ses enfants; c'est là son devoir et son rôle maternel. La vie des siens cependant se distingue réellement de la sienne, puisqu'il y a dans une famille plusieurs vies et non pas une seule. La gloire éternelle de ses enfants n'est donc pas pour une mère chrétienne sa propre destinée, sa fin dernière personnelle qu'il lui faut mériter en justice pour se sauver elle-même. La mère et les enfants tendent tous vers le même ciel à conquérir, mais non pas de la même manière. La mère regarde son salut comme sa récompense personnelle, et le salut de ses enfants comme une rétribution qui leur sera due. Aussi mérite-t-elle en justice relative pour soi et en simple congruité pour ses enfants.

Ainsi en est-il de la Très Sainte Vierge par rapport à nous, ses fils spirituels. Pour contenir virtuellement la grâce de tous les hommes et être intrinsèquement orientée au salut éternel de tous comme à une récompense connaturelle et proportionnée, sa grâce maternelle devrait être réellement une grâce capitale, et partant la Vierge devrait former une seule personne morale et juridique avec ses enfants.

Or, Marie ne peut constituer une seule personne morale avec le reste des hommes. En effet, dans l'économie actuelle de la Rédemption, qui seule occupe le présent débat, le Christ est Chef du genre humain (un fait historique). Puisqu'il ne peut y avoir deux chefs d'un même organisme physique ou moral, il appartient au Christ et à lui seul d'unifier les hommes

---

2 Cf. *Alma Socia Christi* (1951), vol. I pp. 163, 243 et ss.

2 bis "Etsi verum est Beatissimam virginem quoque, uti nos, Ecclesiae esse membrum, tamen non minus verum eam esse Corporis Christi Mystici membrum plane singulare." Discours au Congrès marial international de Rome, 1954, dans *AAS* 46 (1954) 679.

et de leur ordonner intrinsèquement le fruit de ses travaux et de ses propres mérites: "Opera capitis sunt aliquo modo membrorum", disons-nous avec l'Aquinate (*De Veritate*, q. 29 a. 7 ad 11). "Membra et caput ad eamdem personam pertinent; unde cum Christus fuerit Caput nostrum propter Divinitatem, et plenitudinem gratiae in alios redundantem, nos autem simus membra ejus: meritum suum non est extraneum nobis, sed in nos redundat propter unitatem corporis mystici". 3 *Sent.*, dist. 18 q. 1 a. 6 qc 1 ad 2.

Le Docteur angélique rapporte constamment à sa dignité de Tête du Corps mystique l'influence méritoire en justice que le Christ exerce sur ses membres: "Christo data est gratia non solum singulari personae sed in quantum est Caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redunderet ad membra; et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Math., 5, 10: beati qui persecutionem patiutur propter justitiam. Unde Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem". 3, q. 48 a. 1. Cf. etiam 3, q. 19 a. 4; 3, q. 49 a. 1.

Il faut cependant noter que si le juste peut se mériter la gloire céleste en justice relative, le Christ, lui, nous a mérité tous les bienfaits rédempteurs en justice absolue et selon toutes les rigueurs de la justice commutative. Il n'y a pas seulement égalité parfaite et même surabondante entre le mérite rédempteur de Jésus et la récompense obtenue, c'est-à-dire les grâces de la présente économie ou la rédemption objective, mais de plus il y a égalité absolue entre la personne qui mérite (merens) et celle qui récompense (praemians).

La Très Sainte Vierge est certes la Mère de Dieu; la Mère spirituelle des hommes et de l'Eglise, Corps mystique du Christ; la Corédemptrice, la Mère de toute grâce; la Reine du ciel et de la terre, etc. Malgré toutes ces prérogatives et bien d'autres, elle demeure pourtant, affirmons-nous avec Pie XII,[2bis] un membre de l'Eglise, le premier sans doute et le plus digne mais uniquement un membre, quoi qu'en dise le Père Merceliano Llammera, O.P.[3]

Voilà pourquoi Marie ne saurait constituer une seule personne morale avec les autres membres de l'Eglise, et partant elle ne peut mériter pour eux comme pour elle-même. Son mérite corédempteur ne repose donc pas sur la justice; il ne relève point de la condignité même relative.

---

[3] *El merito maternal corredentivo de Maria,* dans *Alma socia Christi,* vol. 4, p. 127.

Notre Dame est cependant notre véritable Corédemptrice, puisqu'elle nous mérite le salut en très haute congruité. La corédemption qu'elle opère n'est pas pour cela de congruo ou de convenance, comme le prétend le Père M. Llammera, O.P.[4], mais elle est vraiment féconde et efficace. Le chrétien en état de grâce serait-il seulement juste de congruo ou de simple convenance, parce qu'il ne mérite qu'en congruité le salut de son prochain?

Pour montrer la place prédominante que la Madone occupe au sein du Corps mystique, des Papes et des théologiens lui décernent le nom de "cou". "Nam ipsa est collum Capitis nostri, affirme Pie X, per quod omnia spiritualia dona corpori ejus mystico communicantur"[5]. Avant lui, Pie IX avait employé la même expression dans sa Bulle dogmatique *"Ineffabilis Deus"*, 8 décembre 1854. Nombre de théologiens accordent également à Marie ce glorieux titre de "cou". Citons saint Albert le Grand, saint Bernardin de Sienne, saint Robert Bellarmin, Gerson, Suarez.

Cette appellation de "cou" nous fait bien comprendre toute l'influence que Marie exerce sur ses enfants d'adoption, sans pouvoir toutefois leur obtenir en justice les grâces de la vie éternelle. D'ailleurs pour nous mériter en condignité, même relative, la rédemption objective, de fait et dans la présente économie: ce que nous considérons uniquement dans notre rapport, la Corédemptrice devrait satisfaire parfaitement pour nos péchés. La restauration complète du genre humain ne peut être obtenue de fait sans une satisfaction adéquate.

Certes, la satisfaction et le mérite sont essentiellement distincts et réellement séparables. Le mérite de condignité, qui regarde les bienfaits à obtenir en récompense, ne suppose pas de soi la faute ou la réparation de celle-ci, et il relève de la justice distributive. La pleine satisfaction au contraire présuppose l'existence de la faute qu'elle veut réparer par une compensation adéquate, et elle procède de la justice commutative.

Mais historiquement parlant et d'après les plans divins de la Rédemption actuelle, que seule nous voulons considérer, le mérite rédempteur et le mérite corédempteur supposent le péché à réparer. Voilà pourquoi Marie de fait ne peut mériter en justice aux hommes les bienfaits du salut à moins de satisfaire en justice pour eux d'une priorité logique sinon temporelle. Autrement la corédemption ne serait nullement effective: la satisfaction et le mérite de condignité se correspondent présentement.

Or, le péché grave inflige à Dieu une offense simplement infinie. Ecoutons le témoignage de saint Thomas: "quia peccatum contra Deum

---

[4] *Ibidem*, p. 136.

[5] *Ad diem illum*, ASS 36 (1904) 453.

commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis... oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam...". 3 q. 1 a. 2 ad 2. L'injure se mesure absolument d'après l'excellence de la personne injuriée, bien qu'elle reçoive un accroissement relatif ou secundum quid de celui qui outrage. Toute offense grave tend, en effet, à flétrir totalement la propre dignité de la personne outragée.

Les actes satisfactoires de la Corédemptrice, procédant d'une personne absolument finie, même si celle-ci est la Mère de Dieu et "la pleine de grâce", restent toujours absolument finis en dignité et en efficacité, c'est-à-dire qu'ils sont d'un prix simplement limité. Car c'est la personne qui donne de la valeur aux actes: actiones sunt suppositorum; persona valorat actiones.

Certes, la satisfaction mariale ne peut posséder en elle-même ce caractère d'infinité exigé par la réparation adéquate du péché des hommes. Les actes méritoires de Marie sont donc absolument impuissants à fournir une équivalence intrinsèque même relative avec les bienfaits réparateurs du genre humain. En conséquence le mérite corédempteur n'inclut point un droit en justice à l'obtention du salut universel du monde.

c) *Seul le mérite corédempteur d'hypercongruité explique exactement le rôle actif de Marie dans la rédemption objective.*

L'intervention providentielle de Notre Dame dans l'acquisition des grâces de la Rédemption, sa contribution effective à notre rachat ne diminue en rien l'excellence des mérites et des satisfactions du Sauveur; elle ne porte aucune atteinte à la surabondance de notre restauration que saint Paul célèbre avec tant d'éloquence. "Si le péché d'un seul, dit l'Apôtre, a donné la mort à quantité de personnes, à combien plus forte raison la grâce de Dieu et le don permanent de la grâce du seul Jésus-Christ ont-ils profité à un grand nombre! Non, il n'en est pas du don comme de cet unique péché... Mais où le péché abondait, la grâce a surabondé... par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia". Rom., 5, 15. 16-20.

La coopération de Marie ne complète pas, en effet, l'oeuvre rédemptrice de Jésus jugée insuffisante de soi. De même, elle ne lui fournit aucun apport accidentel ou accessoire. Toute addition de cette nature, en amoindrissant la valeur des actes méritoires de l'Homme-Dieu, lui serait préjudiciable. A plus forte raison, notre salut ne peut dépendre en partie du Christ et en partie de la Vierge, comme le roulement d'un chariot poussé par deux moteurs. Au contraire, notre vie éternelle provient de l'un et de l'autre, mais à des titres fort distincts.

Avec Jésus, auquel constamment elle demeure entièrement subordonnée et soumise, Marie nous a rachetés mais à un titre nouveau et en pleine dépendance des mérites du Sauveur. L'unique médiateur principal et nécessaire entre Dieu et les hommes, proclame saint Paul (1 Tim., 2, 5), c'est en effet le Christ. La Vierge intervient en notre faveur seulement comme médiatrice secondaire et de surcroît, par un privilège ineffable de l'amour de Dieu. L'oeuvre salvifique de Jésus est absolument universelle; elle ne souffre aucune exception. La corédemption mariale ne jouit point de la même amplitude, puisque la Corédemptrice ne s'est point rachetée.

Il existe donc de multiples différences entre la médiation du Christ et celle de Marie. Ces divergences, si profondes soient-elles, ne peuvent détruire les nombreuses ressemblances qu'on y décèle. Pie X les résume dans cette phrase lapidaire devenue un axiome en mariologie: "... associée par le Christ à l'oeuvre du salut des hommes, elle (Marie) nous a mérité de congruo, pour employer l'expression technique, ce que le Christ a mérité de condigno: a Christo ascita in humanae salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis quae Christus de condigno meruit" [6].

La Vierge a contribué effectivement à nous acquérir les grâces qui nous sauvent. Elle est, en effet, l'associée officielle du Sauveur, comme le souligne Pie X, et cela non seulement au Golgotha mais déjà à Nazareth par l'acceptation volontaire et aimante de la divine Maternité: "Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum: Voici la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon votre parole". Luc, 1, 38.

Or, en engendrant le Christ selon la nature humaine, Marie nous enfante selon la grâce: Marie, portant Jésus en son sein, déclare saint Pie X, y portait encore tous ceux dont la vie du Sauveur enfermait la vie: Ita Salvatorem habens in utero, illos etiam dici queat gessisse omnes, quorum vitam continebat vita Salvatoris" [7]. "Beata Virgo Maria eum (Filium Dei) pariendo, écrit l'Aquinate, quodammodo gratiam ad omnes derivaret". 3 q. 27 a. 5 ad 1. Sa maternité divine est donc le fondement de sa maternité spirituelle qui l'épanouit et l'étend au genre humain. Voilà pourquoi la grâce sanctifiante qui fait de la Madone la digne Mère de Dieu et des hommes porte réellement un cachet maternel. Ce caractère qui donne également à la grâce mariale un aspect social ne confère pourtant pas à Marie une personnalité publique et universelle au regard du salut de la multitude, parce que la Mère des hommes ne constitue point une personne morale et juridique avec ses fils adoptifs. Ceux-ci sont, en effet, membres du Corps mystique du Sauveur et ils forment une seule

---

[6] *Ad diem illum, ASS* 36 (1904) 454.

[7] *Ibid.*, p. 453.

personne morale et mystique avec le Christ-Chef, chargé de les conduire tous à leur glorieuse éternité. Il ne peut exister deux chefs ou deux têtes dans un seul et même organisme physique ou moral.

De même, la grâce mariale ne possède point une orientation interne à la gloire céleste de tous. Le salut des hommes ne constitue pas, en effet, la destinée individuelle et personnelle de la Vierge comme le salut de Pierre est sa propre fin dernière à conquérir par ses forces et son propre mérite. D'où l'on comprend que la grâce octroyée à Marie, si éminente soit-elle, ne la rend point responsable en justice de la vie éternelle des autres.

Par contre, cette grâce, enrichie d'un caractère maternel, s'épanouit en une charité proportionnée à son intensité et à son dynamisme. Aussi la Madone brûle-t-elle de l'amour le plus parfait et le plus ardent, tout occupée de la gloire de Dieu et du salut du monde. Elle est, en effet, Mère de Dieu et des hommes, et sa maternité chrétienne n'est que le rejaillissement de sa divine maternité.

Or, en vertu de cette maternité ineffable, la source même de toutes ses grandeurs, Marie possède constamment un droit véritable à l'amitié de son Fils, et jamais celui-ci ne viendra briser les liens si étroits qu'engendre un tel amour. En conséquence, d'après les lois de cette indéfectible union, toutes les oeuvres de la Corédemptrice, qu'elle offrait certainement à Dieu pour ses enfants, leur ont obtenu les grâces du salut. Ce mérite corédempteur, fondé sur la charité la plus pure et la plus intense qui puisse exister dans une simple créature, renferme donc un véritable droit à la restauration surnaturelle du genre humain comme à une récompense congrue. Mais cette rétribution, fondée sur un droit amical, ne peut lui être rendue que d'après les lois de la convenance.

Or, les degrés d'une qualité n'en modifient aucunement la nature. L'augmentation d'une perfection, en effet, s'effectue toujours en conformité de son essence, car autrement il y aurait violence et même destruction et non pas croissance. Le mérite corédempteur de la Vierge, malgré son excellence exceptionnelle, est donc de même espèce que notre mérite social pour le prochain. Toutefois, il en diffère réellement, puisqu'il nous acquiert la rédemption objective tandis que le nôtre n'a pour objectif que la distribution particulière des grâces. De plus, le mérite social de la Corédemptrice est illimité, universel, et le nôtre est forcément limité au prochain ou au groupe de personnes au profit duquel nous offrons à Dieu nos actes méritoires.

Ainsi le comérite social de Marie se distingue réellement de tout autre mérite social, et il appartient à une catégorie à part.

1. — *Sa distinction du mérite du Christ.* Il se différencie essentiellement du mérite social du Sauveur. Le mérite rédempteur repose sur la justice commutative et il exige de Dieu pour nous les grâces du salut selon toutes les rigueurs de cette vertu. Une parfaite égalité existe, en effet, non seulement entre l'oeuvre méritoire de Jésus pour nous et notre restauration surnaturelle, mais encore entre la personne qui mérite (merens) et la personne qui récompense (Deus praemians).

2. — *Sa distinction du mérite des chrétiens.* Le mérite social de Marie pour les hommes ne diffère pas essentiellement du nôtre pour le prochain, car l'un et l'autre reposent sur l'amitié divine et partant sur le droit amical et non sur la justice. Il existe pourtant une différence réelle entre ces deux mérites.

a) Le mérite corédempteur marial a pour objet la rédemption objective et subjective, tandis que notre mérite social ne regarde que la rédemption subjective, c'est-à-dire l'application des bienfaits rédempteurs, acquis par Jésus et Marie, à une personne ou à une autre, à Pierre ou à Jacques.

b) Le mérite social de la Très Sainte Vierge est universel et il a le même objet que celui du Christ, à savoir le salut de tous. Par contre, le mérite social des simples fidèles est particulier et il ne regarde point les bienfaits du genre humain comme tel.

c) Le mérite social de la Corédemptrice, fruit d'un amour qui surpasse en excellence la charité des anges et des hommes réunis, transcende réellement le mérite social de tous les chrétiens ensemble. Dieu préfère, en effet, la charité de sa propre Mère et de la Mère des hommes à l'amitié, si précieuse soit-elle, des autres créatures.

Pour exprimer la valeur incomparable et vraiment singulière du mérite social de la Corédemptrice, nous l'appelons mérite d'hypercongruité ou de très haute convenance. Cette expression, pour imparfaite qu'elle soit, nous dit tout de même avec exactitude ce qu'est le mérite corédempteur de la Très sainte Vierge. En effet, elle le distingue à la fois du mérite rédempteur du Christ qui, fondé sur la justice, appartient à une espèce essentiellement différente, et du mérite social des simples chrétiens, qui occupe le degré infime de la congruité surnaturelle.

Nous nous servons ici d'un langage qui ressemble fort à une terminologie en usage dans l'Eglise depuis des siècles. Nous réservons au culte dû au Très-Haut le nom de latrie à cause de l'excellence infinie de Dieu. Aux saints, gratifiés de dons créés et finis, nous offrons un culte de dulie. Mais à la Mère de Dieu et à la Reine de tous les saints, nous rendons le culte de dulie le plus digne qui soit, pour ses dons les plus parfaits qui existent dans une créature. Afin de traduire avec le plus de précision pos-

sible ce degré suprême de dulie, nous l'appelons hyperdulie. "Latria soli Deo debetur, enseigne Thomas d'Aquin, 3 q. 25 a. 5, et ideo nulli purae creaturae rationali debetur cultus latriae. Cum igitur Beata Virgo Maria sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriae, sed solum veneratio duliae; eminentius tamen quam ceteris creaturis, in quantum ipsa est Mater Dei. Et ideo dicitur quod debetur ei non qualiscumque dulia, sed hyperdulia".

Pour démontrer comment le vocable hypercongruité rend parfaitement intelligible le mérite corédempteur de la Madone, nous présentons une division schématique du mérite surnaturel, division, certes, analogique et non pas univoque, comme en conviennent les théologiens.

Le mérite surnaturel est:

1. *individuel*: (pour soi)
   - a) *de condignité*: (en justice: droit strict)
     - 1. *absolue*: le Christ a mérité pour lui-même la gloire de son corps naturel: 3 q. 19 a. 3.
     - 2. *relatives*: le juste mérite sa propre gloire éternelle: 1 2 q. 114 a. 3.
   - b) *de congruité*: (en convenance: droit véritable mais non pas strict) — le juste mérite pour soi la persévérance finale: 1 2 q. 114 a. 9.

2. *social*: (pour les autres)
   - a) *de condignité absolue*: (droit strict en justice commutative) — le Christ nous a mérité le salut éternel: 1 2 q. 114 a. 6; 3 q. 19 a. 4.
   - b) *d'hypercongruité*: (ou de convenance suprême: droit amical supérieur) — la Très Sainte Vierge nous a mérité la vie céleste.
   - c) *de congruité*: (ou de simple convenance: droit amical inférieur) — le juste mérite la conversion de son prochain: 1 2 q. 114 a. 6

L'action sociale de Notre Dame sur cette terre renferme vraiment un mérite corédempteur d'hypercongruité. Mère de Dieu et des hommes, associée officielle du Christ, la Corédemptrice acquiert, en effet, un réel

droit moral à notre rachat, en s'unissant amoureusement à tous les actes rédempteurs de son Fils. L'affection ardente et intense qu'elle a pour Jésus et l'immense amour maternel qu'elle nous porte conduisent Marie jusqu'au Calvaire, où, obéissant à Dieu, elle immole son propre Fils, le fruit de sa chair et de son coeur. "Avec son Fils souffrant et mourant, écrit Benoît XV, elle a souffert et, pour ainsi dire, elle est morte avec lui; elle a abdiqué pour le salut des hommes ses droits maternels sur son Fils et l'a immolé, autant qu'il lui appartenait de le faire, pour apaiser la justice divine; de sorte que l'on peut dire justement qu'avec le Christ elle a racheté le genre humain." [8]

Pie XII nous livre le même enseignement: "Très étroitement unie à son Fils, elle le présenta sur le Golgotha au Père éternel, en y joignant l'holocauste de ses droits et de son amour de mère, comme une nouvelle Eve, pour tous les fils d'Adam qui portent la souillure du péché originel." [9]

Cette ardente charité que la Médiatrice universelle porte à Dieu, au Christ et à nous, manifestée avec tant d'héroïsme particulièrement au pied de la Croix, lui confère certes auprès de Dieu un titre d'amitié propre à obtenir au monde les grâces de la Rédemption. Or cet amour est le plus fort, le plus parfait et le plus intense qui puisse exister dans une simple créature, et il surpasse en valeur devant Dieu la charité de tous les anges et de tous les hommes réunis. Le droit moral qui en découle transcende également en perfection le mérite social de toutes les créatures ensemble. Nous disons donc avec justesse et précision que le mérite corédempteur de Marie est de très haute convenance ou d'hypercongruité.

Auguste FERLAND, P.S.S

---

8 *Inter sodalicia, AAS* 10 (1918) 182.

9 *Mystici Corporis, AAS* 35 (1943) 182.

Béatitude terrestre et morale fondamentale

Si l'on a pu écrire que "l'histoire de la morale spéculative apparaît chaotique et affligeante" [1], il faut tout de même reconnaître qu'un courant d'idées, nouvelles peut-être par rapport à celles d'il y a un siècle, se dessine aujourd'hui avec une orientation vigoureuse bien précise. Il suffit en effet de fréquenter quelque peu les théologiens catholiques contemporains pour découvrir chez eux l'expression constante d'un besoin universel de rajeunir l'enseignement de la morale chrétienne en se concentrant plus sur l'Evangile. Le mouvement est parti jadis de ce que l'on convient maintenant d'appeler l'école de Tubingue. Qu'au cours de son développement il y ait eu des exagérations ou même des écarts, on ne saurait s'en étonner outre mesure: l'erreur est chose humaine; seule la persistance dans l'erreur est diabolique. Il n'en reste pas moins que les réflexions des moralistes catholiques semblent définitivement se diriger dans cette ligne. N'est-ce pas d'ailleurs le caractère fondamental de la morale catholique que de se présenter comme christocentrique? *Mystici Corporis* nous l'a clairement rappelé.

Sous l'inspiration de l'Esprit qui édifie sans cesse la Cité de Dieu dans la cité du monde, l'âme chrétienne en effet ne peut jamais se détacher de la physionomie de Celui qui est apparu dans l'histoire "pour rendre témoignage à la lumière" [2]; lui qui est "la voie, la vérité et la vie" [3] et qui est le parfait serviteur de Yahvé. Du Yahvé du Sinaï certes, mais du Yahvé qui est Père avant tout et qui donne sa lumière et sa vie à tous ceux qui acceptent son témoin. Car sa vie, "c'est qu'ils Le connaissent Lui le seul vrai Dieu et Celui qu'Il a envoyé, Jésus-Christ" [4]; les deux, inséparables, parce qu'ils sont unis dans un unique Amour [5].

Par ailleurs la conscience humaine de notre époque passe par une crise aiguë. Elle apprend à ses dépens que les promesses du matérialisme sont menteuses et les métaphysiques de l'existence ne font qu'augmenter ses angoisses en face du mystère caché dans le mondé. De son côté, l'âme

---

1 M.-D. CHENU, O.P., *Théologie morale*, dans *Initiation Théologique*, Tome III (Paris 1955) p. 8.

2 Jn. I 7.

3 Jn. XIV 6.

4 Jn. XVII 3.

5 Jn. XVII 22, 23.

catholique redécouvre en quelque sorte le sens de Dieu de même que la nécessité de l'engagement personnel du chrétien dans l'oeuvre de Sa miséricorde. Aussi, le solennel, énergique et sublime message de S.S. Pie XII le vingt-deux décembre mil neuf cent cinquante-sept, ne permet plus aux théologiens catholiques de discuter sur l'atmosphère générale dans laquelle ils doivent échanger leurs réflexions.

Dans cette perspective, on peut déjà prévoir que les prochains traités de morale insisteront davantage sur les sources scripturaires et patristiques et le primat de la charité [6]. Ils s'allégeront aussi de bien des questions purement disciplinaires qui relèvent du droit canonique et qui y sont devenues inutiles depuis la promulgation du code. On réduira également le nombre des discussions casuistiques qui avaient l'air de promettre, sans succès d'ailleurs, la solution évidente de tous les problèmes avec lesquels le chrétien peut se trouver aux prises dans sa vie concrète: ces "cas de conscience" en effet sont profitables à condition qu'on ne les recherche pas comme des recettes; mais bien plutôt comme une illustration qui stimule la réflexion et habitue l'esprit à la rectitude du jugement prudentiel.

On peut encore s'attendre à ce que les moralistes s'appliquent de plus en plus à supprimer cette impression de rigidité systématique que l'on attribue péjorativement à une "morale des préceptes". Si cependant, ils négligent toute ossature à caractère scientifique, ils s'exposeront au moins à brouiller les pensées sinon à tomber dans l'erreur. Car s'ils doivent tenir compte des nécessaires fluctuations de la vie et si, selon l'enseignement du Magistère, il est bien vrai que le jugement moral s'affirme toujours en un cas singulier, lequel, en sa situation concrète, est toujours unique et d'une fois, il suppose tout de même l'admission réfléchie des lois universelles de l'agir chrétien [7].

---

[6] Parmi les auteurs qui nous semblent les plus explicitement engagés dans ce renouveau, citons: G. GILLEMAN, S.J., *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain-Paris 1952; B. HARING, C.SS.R., *La loi du Christ*, Tournai 1955; O. LOTTIN, O.S.B., *Morale fondamentale*, Paris 1954.

[7] "On demandera comment la loi morale, qui est universelle, peut suffire, et même être contraignante dans un cas singulier, lequel en sa situation concrète est toujours unique et "d'une fois". — Elle peut et elle le fait, parce que justement à cause de son universalité la loi morale comprend nécessairement et "intentionnellement" tous les cas particuliers, dans lesquels ces concepts se vérifient . . . Là où il n'y a pas de normes absolument obligatoires, indépendantes de toute circonstance ou éventualité, la situation "d'une fois" en son unicité requiert, il est vrai, un examen attentif pour décider quelles sont les normes à appliquer et en quelle manière. — La morale catholique a toujours et abondamment traité ce problème de la formation de la conscience avec examen préalable des circonstances du cas à décider. — Tout ce qu'elle enseigne offre une aide précieuse aux déterminations de conscience, tant théoriques que pratiques". PIE XII, *AAS* XXXXIV (1952) 417-418.

Pour se guider en ce renouveau, les moralistes trouveront encore un guide sûr en saint Thomas d'Aquin. Certes nous concédons que ses commentateurs ont parfois faussé l'impression qui se dégage de la pensée intime de leur maître. Fascinés par la profondeur de sa métaphysique expliquée avec la rigueur de la logique aristotélicienne, ils ont souvent présenté une théologie desséchée en laquelle on ne perçoit pas suffisamment les palpitations de la vie. Car saint Thomas n'est pas d'abord le lumineux commentateur de *l'Ethique à Nicomaque* ou du livre des *Politiques*. Malgré toute l'admiration qu'il manifeste pour *Le Philosophe*, c'est évidemment la foi qui l'inspire [8]. Pie XII a rappelé opportunément aux théologiens qu'on ne peut comprendre parfaitement la Somme de saint Thomas si l'on ne l'étudie pas dans la lumière et la chaleur de ses commentaires sur les livres inspirés [9].

Ce n'est pas non plus saint Thomas qui a mis une cloison entre la théologie dogmatique et la théologie morale. Il enseigne au contraire que la théologie est une [10] et qu'on ne doit pas s'y adonner pour elle-même; car ce serait là de l'aristotélisme et ce serait faux [11]. La théologie doit être une nourriture pour la vie [12], la vie que chaque chrétien doit vivre et la vie que doivent prêcher ceux qui ont reçu le charisme de l'apostolat [13]. Selon lui en effet, la véritable contemplation qui est la vie parfaite du chrétien n'est pas une vague spéculation abstraite sur des concepts humains mais une connaissance au sens plein du terme [14]. Et connaître, selon lui encore, c'est être présent [15], non seulement en intelligence mais aussi en volonté et en opération [16]. N'est-ce pas là l'enseignement même de l'Eglise [17].

---

[8] *S. Th.* I q. I a. 5 ad 2.

[9] "Commentaria enim ab ipso confecta ad Libros Veteris et Novi Testamenti, cumprimis ad s. Pauli Apostoli Epistulas, sententia eorum qui exquisitissimi iudicii sunt, tanta gravitate, subtilitate, diligentia lucent, ut maximis eiusdem theologicis operibus annumerari queant et horum quasi biblicum complementum magnipendendum aestimentur. — Quare si quis ea negligat, minime dicendus est S. Angelici Doctoris plane et plena familiaritate et notitia uti." PIE XII *AAS* L (1958) 152.

[10] *S. Th.* I, q. I a. 3.

[11] *Lect. in Mt* C. V 2, n. 404. — Nos références aux Commentaires de saint Thomas sur les Ecritures, sont faites d'après *l'édition revisée* de MARIETTI.

[12] *Lect. In ad Heb.*, C. V 2, n. 267.

[13] *Lect. in Mt.* C. V 2, n. 403.

[14] *S. Th.*, I II, q. III, a. 5, 6 c.

[15] *I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 5; *S. Th.*, I q. XII a. 4 c.

[16] *Lect. In I ad Cor.* C. II, 1, n. 81; *S. Th.*, I II, q. LVIII, a. 5c.

[17] "La vocazione al cristianismo non è, dunque, un invito di Dio alla sola compiacenza estetica nella contemplazione del suo mirabile ordine, ma la chiamata obbligatoria ad un'azione incessante, austera e verso tutte le direzioni ed aspetti della vita." PIE XII, *AAS* L (1958) 19.

Certes si l'Aquinate vivait de nos jours, nous avons le droit de penser qu'il insisterait davantage sur certains problèmes qui n'existaient pas avec la même acuité dans son temps; peut-être même qu'il présenterait sa doctrine selon un autre schème. Mais nous sommes convaincus que dans ses exposés il ferait appel aux mêmes principes d'où il dégagerait des conclusions pratiques capables d'illuminer la situation de notre époque. Il revient à ses commentateurs de réaliser cette tâche. Ceux-ci ont le devoir de dissiper l'équivoque assez répandue qu'une morale inspirée de saint Thomas "n'aborde pas les problèmes de la destinée, parce que ceux-ci concernent la métaphysique" [18].

Au contraire, il nous paraît évident que c'est avant tout le problème de la destinée qui engagea saint Thomas à composer sa *Somme*. Qu'on en relise donc le prologue! [19] Cette introduction est pétillante de vie. Le but est précis: la religion. Et pour lui la religion n'est pas une abstraction ni une inertie: elle ne se distingue pas essentiellement de la sainteté qui fait que l'esprit et les actes de l'homme sont appliqués sur Dieu [20]. Aussi parmi les significations étymologiques du terme religion, préfère-t-il avant tout celle qui exprime l'idée d'un retour actif vers Dieu [21].

Au fond, le problème qu'envisage saint Thomas est celui de l'apparent paradoxe de l'Evangile: Mon royaume n'est pas de ce monde" [22] et par ailleurs "le royaume de Dieu est déjà au milieu de vous"[23] qui est le mystère de l'Eglise. Il n'y voit aucune opposition; car pour lui, la destinée de l'homme, sa béatitude, est une; bien qu'elle se présente sous deux

---

[18] Une mauvaise présentation de la morale de saint Thomas peut contribuer à maintenir cette équivoque. Mais alors, ce n'est pas la pensée du Maître qui est en faute mais la méthode de ses commentateurs qui n'en montrent pas assez la valeur de synthèse. Dans ces limites, nous croyons opportune la remarque, un peu sarcastique il est vrai, du chan. Jacques Leclercq: "La plupart des manuels officiellement catholiques et intitulés *Morale générale* ou *Philosophie morale* s'inspirent de la *Somme* qu'ils suivent question par question. La plupart des solutions de saint Thomas font autorité et le plus grand nombre des auteurs bornent leur ambition à montrer qu'ils le suivent . . . On appelle cette morale, morale générale, parce qu'elle se borne à donner les principes d'action sans descendre aux applications. — Par ailleurs, elle n'aborde pas les problèmes de la destinée, puisque ceux-ci concernent la métaphysique. Il en résulte qu'elle n'intéresse personne et qu'elle est devenue la partie la plus négligée de la philosophie". — *La Philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain-Paris 1955, p. 55.

[19] Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire, secundum illud Apostoli I ad Corint. 3, (v. 1): Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam"; propositum nostrae intentionis in hoc opere, est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium" *S. Th.* Prologus.

[20] *S. Th.* II II q. LXXXI a. 8 c.

[21] *S. Th.* II II q. LXXXI a. 1 c.

[22] Jn. XVIII 36; *Lect. in Jn.*, XVIII 36, n. 2351.

[23] Lc. XVII 21.

aspects: elle est parfaite et consommée dans la patrie seulement; en cette vie, elle est imparfaite et en tendance. Aussi sur terre, les saints, ceux qui sont en grâce, possèdent-ils un certain commencement vécu de cette béatitude [24].

Très souvent, en consultant les traités de morale thomiste, nous nous sommes demandés pourquoi leurs auteurs n'ont pas élaboré cette notion de béatitude imparfaite terrestre. Ils s'étendent sur la notion abstraite aristotélicienne de béatitude et ils prouvent très bien que celle-ci ne peut consister que dans la possession de Dieu par la contemplation. Ils énoncent alors et prouvent que cette béatitude est impossible sur terre mais que le chrétien, parce que Dieu l'a élevé à l'ordre surnaturel, la possédera un jour s'il vit des vertus de foi, d'espérance et de charité. Ils ne notent même pas toujours qu'il est déraisonnable pour la nature humaine laissée à elle-même d'aspirer à s'unir effectivement à Dieu d'une façon parfaite [25]. Surtout, ils laissent l'impression que la béatitude est uniquement affaire de l'au-delà et qu'en attendant, il faut endurer ses déceptions avec patience jusqu'au jour de la délivrance. Les moralistes catholiques n'aurait-ils pas leur part de responsabilité dans le maintien de cette spiritualité de catacombes que Pie XII a déplorée si énergiquement? [26]

En tout cas, on n'en peut inculper la théologie morale de saint Thomas. Au contraire, il nous paraît évident qu'un bon commentateur de l'Aquinate ne rend pas justice à son maître s'il ne consacre pas, en morale fondamentale, un chapitre spécial sur la béatitude terrestre du chrétien. Et nous sommes aussi certains que ce chapitre, la conscience chrétienne l'attend, elle qui s'entend sans cesse répéter de nos jours qu'un chrétien doit vivre une vie "engagée". Nous espérons que les prochains traités de morale le contiendront [27]. Il ne devrait pas être difficile à construire.

En effet, saint Thomas fait sienne la définition augustinienne de la béatitude: c'est "la joie de la vérité" [28]. Et la vérité, encore selon saint Augustin, est "la parfaite similitude de chaque chose avec son principe,

---

[24] *Lect. In Mt.* V 2, n. 413.

[25] *De Verit.*, q. VIII a. 3 c.

[26] "Anzi vi sono taluni che insinuano essere sapienza cristiana il tornare alle cosidetta modestia delle aspirazioni nelle catacombe . . . Non si danno terreni recinti nè direzioni vietate all'azione del cristiano: nessun campo di vita, nessuna instituzione, nessun esercizio di potere possono essere inibiti ai cooperatori di Dio per sostinere l'ordine divino e l'armonia nel mondo". PIE XII, *AAS* L (1958) 20-21.

[27] Le P. Roger Guindon, O.M.I., a entrepris un travail dont la première partie déjà publiée, *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1956, nous paraît tout à fait orientée dans le sens que nous défendons. "Quant à l'exposé doctrinal, écrit-il, nous nous proposons de lui donner l'ampleur qu'il mérite dans un travail ultérieur". p. 10. — Le succès du premier volume nous permet de prévoir de très intéressants développements dans le sens du renouveau de la théologie morale.

[28] *S. Th.*, I II q. III a. 4 c. in fine.

sans nulle dissemblance"[29]. Or "c'est l'être des choses, et non leur vérité, qui cause la vérité dans l'intelligence"[30]. Par ailleurs, comme "vivre n'est rien autre chose que d'être en telle nature"[31], celui-là occupe le suprême sommet de la vie, dont l'être est identique à son intelligence et qui n'attend pas d'être déterminé par un autre pour ce qu'il possède naturellement[32]. L'être en effet n'est parfaitement être que dans la mesure où il est un avec le terme dont il est le principe[33]. L'être est donc d'abord plénitude et parce qu'il est plénitude, conséquemment il est satisfait de soi-même. La béatitude est, dès lors d'abord plénitude et conséquemment joie. Un peu à la manière du Kâbôd qui exprime la lumière qui entoure les manifestations de Yahvé mais qui suppose la présence de l'Ineffable[34].

Saint Thomas est ainsi amené à admettre la doctrine d'Aristote que la béatitude "consiste dans l'opération"[35]. Il existe en effet une action qui demeure dans l'agent lui-même: elle est la perfection et l'acte de l'agent[36]. Elle est béatitude parfaite. A tel point qu'on peut l'attribuer sans restriction même à Dieu[37]. Si en effet pour nous, l'idée d'action nous fait penser au mouvement ou à l'imparfait, en soi l'action est la perfection de l'agent ou du parfait. Aussi Platon peut-il affirmer avec raison que Dieu se meut lui-même mais non pas d'un mouvement qui soit un acte de l'imparfait[38]. Tellement que si, par impossible, on supposait que le Père et le Fils n'étaient pas un en essence, il faudrait pour leur joie parfaite que l'on admette en eux une union d'amour[39].

Cette notion métaphysique de l'action, on doit aussi l'attribuer à l'homme. Intelligent, il est cause de soi-même, c'est-à-dire non seulement de son mouvement comme la plante et la bête, mais de son affirmation personnelle dans l'être[40]. Il faut évidemment ici supposer expliquée toute la métaphysique de l'action créatrice. N'ayant aucune relation nécessaire à l'être, toute créature en effet n'est être que dans la mesure où Dieu consent à lui donner une relation effective à l'être par la libéralité de son libre vouloir. Dieu est terme ontologique de toute relation à l'être. Il est cause exemplaire et cause efficiente parce qu'il est cause finale de tout ce qui n'est pas lui. Aucune référence possible à l'Exemplaire divin n'a en effet d'exigence intrinsèque pour l'être à moins que Dieu ne consente par

---

29 *S. Th.* I q. XVI a. 1 c.
30 *S. Th.* I q. XVI a. 1, ad. 3.
31 *S. Th.* I q. XVIII a. 2.
32 *S. Th.* I q. XVIII a. 3 c.
33 *S. Th.* I II q. IV a. 1, ad 3.
34 *S. Th.* I II q. IV a. 1, 2 cc.
35 *S. Th.* I II, q. III a. 2 c.
36 *S. Th.* I II q. III a. 2 ad 3.
37 *S. Th.* I q. XXVI a. 1 c.
38 *S. Th.* I q. XVIII a. 3 ad 3.
39 *I Sent* Dist. X q. 1 a. 3.
40 *De Verit.* q. XXIV a. 1 c. 3, *homo; C. G.*, I CC. 72, 88.

libre décret, en les appelant à l'être, à leur octroyer une relation effective à l'être [41]. Mais alors, par le fait de l'indéfectible efficacité de ce décret, la créature est nécessairement être et avec toute la vigueur et aussi selon la limite de son essence propre, elle se porte vers l'être. Véritablement, l'être fini ne se réalise qu'en se portant vers l'autre que soi ou par son opération.

Cette conclusion reste vraie même dans l'ordre hypothétique des simples natures. Puisque, en effet, tout être fini est déterminé dans son essence, l'élan qu'il reçoit pour l'être ne peut se réaliser que dans les limites de sa nature. Dieu aurait donc pu créer un monde simplement naturel qui manifesterait l'élan intérieur de Dieu pour sa propre perfection; on y trouverait des *vestiges* de la vie Trinitaire mais non pas la réalité créée de la vie Trinitaire elle-même. Que Platon soit parvenu à une conclusion analogue par un contact avec la Révélation chez les Egyptiens ou non [42], cela ne change rien à la rigueur de cette conclusion métaphysique. Mais en fait, Dieu a voulu que sa création fût surnaturalisée. Dès lors, dans l'économie réelle du monde, l'homme ne peut trouver sa béatitude parfaite qu'en s'unissant par la grâce à Dieu Trinitaire. Ce qui ne se réalisera définitivement que dans la vision béatifique [43].

Ce point est évidemment concédé par ceux qui professent la foi catholique. Mais immédiatement surgit le danger de fausser inconsciemment les perspectives de la morale chrétienne. Un danger de pure conceptualisation d'abord qui détruit la personnalité au profit d'une nature abstraite. On prête flanc de la sorte aux accusations de nivellement. Le mot homme est en effet un terme universel et l'universel comme tel répugne à l'existence physique: il existe de l'existence d'un concret. C'est Socrate qui est homme et agit; ce ne peut être l'homme [44]. Il n'en reste pas moins que si Socrate veut atteindre sa plénitude personnelle, il doit agir en conformité avec les normes universelles de sa nature et s'efforcer d'en épanouir toutes les virtualités que son individualité ne limite pas. D'avance cependant, il doit consentir à l'impossibilité de réaliser la nature humaine parfaite puisque celle-ci exige essentiellement d'être restreinte par des dispositions matérielles [45]. L'oublier, c'est poursuivre une utopie quelque peu apparentée à l'exaltation nitzschéenne.

---

41 *S. Th.* I q. XIV a. 8 c.; I q. XLV a. 2 ad 2.

42 *S. Th.* I q. XLV a. 7 c.; *I Sent.*, Dist. I q. I a. 4 ad 1.

43 *S. Th.* I II q. III a. 8 c.

44 *VII Metaph.* L. XIII, 1584-86; *II de Anima*, L. XII, 378.

45 Lorsqu'on affirme que la nature humaine du Christ est parfaite, cela ne veut pas dire qu'elle existe à l'état parfait; car ce serait là donner une existence physique à un être de raison. Toute nature humaine exige essentiellement d'exister dans un individu qui la limite. *S. Th.* III q. IV, a. 3, 4, 5. Cela veut dire que par le fait de son union hypostatique avec le Verbe, elle acquiert une perfection plus haute que toute perfection de nature créée. *S. Th.* III q.II a. 6 c., ad. 1, 2; a. 9 ad 1.

Un autre danger existe quand on insiste trop sur le caractère rationnel de la théologie morale. Lorsqu'on s'étend pour expliquer que la règle de moralité est la raison droite, quitte à noter brièvement que celle-ci doit être illuminée par la foi, on laisse facilement se dégager l'impression que c'est encore la raison naturelle qui est la norme première. Le lecteur en effet ne peut pas oublier que la grâce ne détruit pas la nature: il sait pourtant qu'elle la parfait. Mais il ne peut pas comprendre, à moins qu'on ne le lui explique, que la perfection que la nature reçoit par la grâce la fait passer dans les mystères d'une vie dont sa raison ne peut pas énoncer les normes de conduite. On peut arriver ainsi à accepter le don de la grâce comme quelque chose qui vient combler un secret besoin de nature et qui reste encore dans l'ordre de la simple nature. On minimise les exigences de la vie surnaturelle en les réduisant au niveau de la simple raison. Des chrétiens subjectivement sincères, sans s'en rendre compte, s'inspirent ainsi, pour leur règle de conduite, des principes du rationalisme.

Il est encore un troisième danger, plus subtil en un sens, car il résulte cette fois d'une inspiration réellement biblique. Une théologie morale qui insiste sur les préceptes des Tables de la Loi, sans souligner dès le début les horizons de la Nouvelle-Alliance, ne tient pas compte que "l'homme n'est pas justifié par les oeuvres de la Loi" [46]. Elle explique la règle de conduite d'un bon juif qui, appuyé sur la promesse du Messie, conforme sa vie aux préceptes divins avec l'espérance d'une délivrance mystérieuse. Elle montre que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde; elle n'enseigne pas que le royaume est déjà en nous ou que nous sommes déjà engagés dans le royaume de Dieu, ici sur terre.

Ces dangers, et d'autres analogues, dans lesquels la pensée du moraliste est exposée de tomber, viennent du fait qu'il faut se mettre en garde contre sa tendance naturelle et spontanée à généraliser au-delà du fondement réel qui légitimise l'idéalisation. L'universel "chrétien" en effet ne se comporte pas tout simplement comme celui "d'homme". Celui-ci exprime une nature et une nécessité essentielle; le premier, un accident qualitatif et une contingence totalement gratuite. Le terme chrétien en effet s'applique à chacun des membres d'une société dont tous les individus possèdent une même qualité d'action. Mais on n'est pas chrétien comme on est canadien ou français ou allemand. Un Canadien est une personne qui dirige son action pour produire un climat social où chacun peut épanouir sa physionomie particulière dans la paix et la concorde: le bien commun revient distributivement à chacun parce qu'il est produit par chacun qui ajoute au terme particulier de son opération propre une finalisation commune: le bien commun comporte ainsi un aspect progressif

---

[46] *Gal.* II 16; III 11.

correspondant au dynamisme intérieur de la nature qui vise la perfection que celle-ci ne pourra d'ailleurs jamais adéquatement réaliser.

Le chrétien est aussi membre de la société ecclésiale et il ressemble à un citoyen sous plusieurs aspects. Mais son idéal est déjà réalisé dans et par le Christ: il n'est pas à proprement parler progressif [47]. Ce qu'il y a de progressif chez le chrétien, c'est qu'il est partie exécutante d'une réalité complètement déterminée qui se fabrique dans la succession temporelle. Sans doute, le temps, lui, est progressif; mais le chrétien, lui-même mesuré par le temps, doit l'imprégner du divin immuable qu'il reçoit. Ainsi par son action personnelle élevée par la grâce, il donne à la succession et au progrès du temps, la stabilité de l'éternel. Car le chrétien est celui qui appartient au Christ parce qu'il vit la vie du Christ: "mihi vivere Christus est" [48].

Or le Christ est Dieu parce que sa personne est le Verbe de Dieu; mais sa nature humaine temporelle est éternellement prédestinée à l'union hypostatique. Et le Christ accomplit parfaitement sa prédestination, en s'incarnant au temps marqué et en stabilisant dans l'éternité cette portion de l'écoulement successif du temps qui mesure son humanité. Durant toute sa vie terrestre, le Christ exécute sa durée temporelle en la fécondant de vouloir divin [49]. Ce n'est que lorsqu'est arrivée "l'heure des ténèbres" fixée par son Père qu'il accepte de la terminer. Mais alors il vit aussi cette suprême étape: "voici que l'heure est proche où le Fils de l'homme sera livré aux mains des pécheurs; levez-vous, allons" [50]. Il n'exhale son dernier soupir entre les mains de son Père que lorsque "tout est consommé" [51]. Or c'est précisément parce qu'il a été obéissant et obéissant jusqu'à la mort, que Dieu lui a donné un nom au-dessus de tout nom..." [52]; qu'il atteint sa béatitude parfaite [53]. Dès lors sa plénitude éternellement fixée par le décret de sa prédestination d'où jaillit sa splendeur, le Père la lui accorde et lui-même la réalise graduellement à sa naissance, dans ses miracles, dans sa passion et sa résurrection et à la fin des temps, lorsqu'il remettra le royaume à son Père [54].

Car si le Christ a définitivement et une fois pour toutes accompli sa mission, s'il n'est entré personnellement qu'une seule fois dans le Saint des Saints, il lui reste une gloire accidentelle à acquérir qui résulte de

---

47 *S. Th.* III q. XII a. 5 c., ad 2.
48 *Lect. in Phil.* I 21, n. 32.
49 *S. Th.* III q. I a. 6 c.
50 *Mt.* XXVI 45, 46.
51 *Jn.* XIX 30.
52 *Phil.* II 9.
53 *S. Th.* III q. XLIX a. 6 c.
54 *Lect. in Jo.*, c. XII, 28, n. 1662.

son action sur la succession de toute la durée du temps [55]. Le Christ est en effet prédestiné à être "le premier-né" [56] de toute la création; "la pierre angulaire" de l'édifice du monde où la plénitude de Dieu veut habiter [57]. Sa prédestination est ainsi le modèle et la cause de notre prédestination [58]. Elle l'est dans son principe et dans son terme: elle l'est aussi dans sa réalisation progressive sur la succession temporelle. La béatitude du chrétien sur terre se construit donc aussi graduellement durant tout le cours de sa vie: elle est totale à son dernier soupir. Mais même après sa mort, comme celle du Christ, elle acquiert encore un reflet accidentel qui lui vient du fait que son action vitale se poursuit jusqu'à la fin des siècles: étant action du Christ, elle influence infailliblement toute l'humanité avec laquelle il vit sa vie mortelle, celle aussi qui après lui fera encore jaillir le divin sous l'influence de son action passée qui, comme celle du Christ, imprégnait toute la succession temporelle [59].

Ces présupposés dogmatiques sont indispensables dans une présentation de la morale chrétienne. Les met-on toujours assez en évidence? Nous admettons qu'un auteur de morale n'est pas obligé d'exposer tous les traités du dogme. Mais ils doivent être dans son optique et le lecteur doit s'en rendre compte. Même pour des fins que l'on prétend pratiques, on ne doit pas mettre une séparation entre le dogme et la morale: on ne peut pas plus laisser dans l'ombre la théologie du Christ qui selon les desseins de Dieu "récapitule tout" [60] en sa personne, "le ciel, la matière corporelle désignée sous le nom de terre, le temps et la nature angélique" [61]. Le temps est en effet aussi une créature de Dieu [62] et le Christ l'a assumé pour le sanctifier tout entier [63].

Nous sommes aussi convaincus que cette perspective est très thomiste et qu'un traité de morale qui s'en inspire est l'expression la plus exquise de la pensée qui fermente dans les oeuvres de saint Thomas. Qu'on relise donc aussi le prologue de la troisième partie de la *Somme* [64].

---

55 *S. Th.*, III q. VII a. 4 c., ad 3.
56 *Col.* I, 15.
57 *Eph.* II 20.
58 *S. Th.* III q. XXIV a. 3, 4 cc.
59 *S. Th.* III q. LVIII a. 4 ad. 3; *Lect. in Mat.* XIX, n. 1613; *In Eph.* L 23, n. 71.
60 *Eph.* I 10.
61 *S. Th.* I q. XLVI a. 3 c.
62 *S. Th.* I q. XLVI a. 3 ad 3.
63 *S. Th.* III q. I a. 6 c. tertio; *Lect. in Jo.* 1 3, n. 70; *in Col.* I, 15, n. 35.
64 "Notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, "en délivrant son peuple de ses péchés" ainsi que l'annonçait l'Ange, s'est découvert à nous comme la voie de la vérité par laquelle il nous est désormais possible de parvenir à la résurrection et à la béatitude de l'immortelle vie. Pour achever l'exposé théologique que nous avons entrepris, il apparaît donc nécessaire, après avoir traité de la fin ultime de la vie humaine, des vertus et des vices, de considérer maintenant le Sauveur des hommes en lui-même, et dans les bienfaits dont il a gratifié le genre humain. *S. Th.* III Prologus. *Trad. Ch. V. Héris, O.P.*, Ed. du Cerf, Paris 1954.

Nous croyons également qu'elle est propre à former des confesseurs. Car selon le rituel romain le confesseur n'est pas seulement celui qui mesure la gravité des péchés du pénitent: il doit aussi le persuader d'amender sa vie et de la faire progresser [65]. Ce qu'il ne pourra pas faire si sa formation scientifique morale n'intègre pas les dogmes concernant le Christ total.

Un tel traité serait aussi beaucoup plus satisfaisant pour la conscience du chrétien. La foi en effet lui assure son espérance. Elle lui certifie qu'il atteindra sûrement sa plénitude, sa béatitude, par son union à Dieu Trinitaire. Ce qui lui est concrètement important de savoir avant tout dès lors, c'est le chemin qu'il faut suivre pour arriver à ce but. Ce chemin, il a le droit de connaître personnellement que c'est son chemin à lui. En d'autres termes, même s'il s'y engage dans le clair-obscur de la foi, il doit s'affirmer à lui-même qu'en le suivant, il fabrique sa plénitude personnelle, sa béatitude. Car les mêmes textes inspirés qui lui proposent les préceptes de sa conduite lui révèlent que Dieu l'a "remis entre les mains de son propre conseil" [66].

L'enseignement de la morale doit conséquemment inspirer la fierté paulinienne de ceux "que le Christ a rendus vraiment libres" [67]; de ceux qui réalisent "la libération de la nature dans la gloire des enfants de Dieu" [68]. Ce caractère de prise de position autonome, personnelle, du Chrétien en face du problème concret de sa destinée, saint Thomas ne veut pas qu'on le laisse dans l'ombre sous prétexte qu'il conduit la pensée devant le mystère de l'action créatrice [69]. Car le chrétien, parce qu'il possède la grâce sanctifiante, vit la vie même du Christ d'une façon personnelle et si la mort en terminant son existence temporelle fixe sa perfection et sa contribution pour l'avènement du Christ total [70], durant sa vie il se fabrique à l'image du Christ; il accomplit les aspirations secrètes de sa prédestination. Il se met en voie active d'auto-réalisation.

Il faut donc insister pour montrer que la grâce sanctifiante et la lumière de gloire ne se distinguent pas spécifiquement [71]. La première est un commencement actif, *quaedam inchoatio* [72] qui par sa vertu propre, unit immédiatement déjà au terme qui est Dieu. D'autre part la grâce

---

65 Sacerdos "ad vitam emendandam ac melius instituendam inducet, remediaque peccatorum tradet". *Rit. Rom.* Titulus III, c. I, 18.

66 *Eccli.* XV 14; *S. Th.* I q. XXII a. 2 ad 4; II II q. CIV a. 1 ad 1.

67 *Jn.* VIII 36.

68 *Rom.* VIII 21.

69 *S. Th.* I q. XIV a. 13; q. XIX a. 8; q. XXIII a. 6 c.

70 *Eph.* IV 13; *Lect. in Phil.* I 22, n. 34.

71 *S. Th.* II II q. XXIV a. 5 c.; I II q. CXI a. 3 ad 2, 3.

72 *S. Th.* II II q. XXIV a. 3 ad 2.

sur terre opère d'abord par les vertus théologales et celles-ci ont aussi Dieu immédiatement comme objet. On pourrait peut-être croire alors qu'elles fixent définitivement le chrétien sur leur terme immuable. Ceux qui ne tiennent pas compte de l'aspect intentionnel de la réalité de la grâce doivent affronter ce problème. Saint Thomas l'a résolu cependant avec clarté.

Lorsqu'il aborde la question de l'augmentation possible de la charité, il dit expressément qu'elle croît d'une certaine manière analogue à l'augmentation corporelle[73]. Chaque acte de charité mérite la vie éternelle, réalisée non pas immédiatement mais en son temps[74]. En notre voyage présent, plus nous avançons, plus nous nous approchons de Dieu, non pas par l'action motrice du corps mais par des affections de l'esprit[75]. Toute la métaphysique de l'activité humaine est sous-entendue dans cette doctrine.

En effet, le principe radical de l'opération chez l'homme est son âme, intrinsèquement spirituelle et subsistante mais possédant aussi une exigence pour l'union à la matière. Son opération connaturelle ne peut donc se faire qu'en dépendance de la mobilité. Aussi, si le corps est en mauvaises dispositions pour établir les contacts avec le monde extérieur l'âme n'opère-t-elle pas. Mais à mesure que le corps acquiert de la souplesse pour l'action spirituelle, l'âme devient plus libre pour exécuter son acte spécifique. Elle peut ainsi désormais augmenter sa propre perfection. Car elle entre dans l'existence avec un appétit inné pour la plénitude du bien; mais ce que sa nature ne détermine pas en acte, c'est l'objet dans lequel elle établira cette plénitude: l'âme doit elle-même prendre position par son mouvement autonome sur cet object[76]. Or tant qu'elle est unie au corps, sa faculté de perception ne lui manifeste toujours qu'un bien imparfait: au moment même où elle le considère, un autre se manifeste qui révèle l'indigence du premier et le flux continu de la mobilité lui présente sans cesse l'indigence de tout ce qu'elle rencontre.

Mais si en faisant un acte de liberté, elle s'unit à un de ces objets qui en réalité est dans la ligne de son bien, l'âme acquiert de ce fait une vigueur plus grande; elle affermit davantage son élan connaturel pour la possession du bien: la vertu s'acquiert ainsi et stabilise de plus en plus dans sa poursuite[77]: dans la poursuite du bien, disons-nous et non dans le bien tout simplement[78]; car durant toute sa course terrestre, sa liberté

---

[73] *S. Th.* II II q. XXIV a. 6 c.
[74] *S. Th.* II II q. XXIV a. 6 ad 1.
[75] *S. Th.* II II q. XXIV a. 4 c.
[76] *De Verit.* q. XXII a. 6 ad 1; a. 7 c., c.
[77] *S. Th.* I II q. LI a. 2 c.
[78] *S. Th.* I II q. LI a. 3 c.

autonome qui, elle, à proprement parler, ne peut posséder de vertu[79], peut toujours s'affirmer en un autre bien meilleur ou même hélas! sur un bien qui ne lui convient pas connaturellement. Il n'en reste pas moins que l'âme qui a déjà posé un acte perfectionnant contient moins d'obstacles pour vaincre l'attrait d'un bien désordonné que le libre arbitre peut présenter dans le moment suivant[80]. Elle se dispose donc ainsi par ses actes pour son véritable bien et graduellement pour son ultime affirmation.

Or la grâce vient élever le dynamisme intérieur de l'âme pour qu'elle puisse faire une opération selon le mode divin: la grâce agit en effet à la manière d'une cause formelle et non pas efficiente[81]. La grâce doit donc s'accompagner d'un cortège de qualités opératrices pour l'action béatifiante. La charité est celle qui a la prééminence sur toutes les autres puisqu'elle établit l'union immédiate avec Dieu. Mais précisément cette union doit-elle aussi se faire d'une façon personnelle et active par l'âme gratifiée: celle-ci doit prendre position, sans quoi le terme de son action ne pourrait pas être véritablement sien[82]. Elle exige donc aussi des réconforts pour l'acte personnel: ce sont les dons et les vertus morales qui émanent de la charité et exercent leur fonction pour elle[83].

Toutes ces vigueurs nouvelles, le chrétien les possède sur terre. La grâce du Christ qui lui est donnée est en effet victorieuse non seulement des lourdeurs de la nature mais encore des oppositions du péché. Par la foi et l'espérance vivifiées par la charité, le chrétien est donc réellement en acte de Dieu lui-même. Il semblerait donc que cette stabilité du terme éloigne tout développement progressif durant la continuité du mouvement temporel dans lequel le chrétien est engagé: ce qui serait contre nature et contre la foi[84].

Il ne faut cependant pas oublier que le perfectionnement terrestre du chrétien ne se fait pas selon un mode aristotélicien. Le dieu du philosophe est en dehors de toute atteinte humaine et ce n'est pas à lui que l'homme par son action s'efforce de s'unir: il le jalouse plutôt en quelque sorte et pour le copier, il s'assimile les aspects d'être que lui présente le flux continu du temps: de cette façon l'homme se perfectionne en s'ajoutant de l'être. Telle n'est pas l'action chrétienne. Car Dieu dans sa déité même est le terme présent sur lequel la volonté de celui qui possède la charité est déjà fixée. Mais la volonté doit se purifier de ses limites et

---

79 *S. Th.* I q. LIX a. 3 ad. 3.
80 *S. Th.* I II q. LV a. 3, c., ad 3.
81 *S. Th.* I II q. CX a. 2 ad 1.
82 *S. Th.* I q. CV a. 5 c.
83 *S. Th.* III q. LVIII a. 2 c.; *Lect. in I Cor.*, c. XIII, 13, n. 805.
84 *Denz.* 834, 842, 1044.

de ses attaches au péché pour que le terme qui se trouve déjà en elle la transforme toujours davantage[85]. Ce travail de purification, lui, se fait dans le temps et il implique dès lors un progrès. La béatitude terrestre est donc progressive sans que ce caractère d'imparfait lui enlève l'essentiel de la béatitude, la plénitude.

Celle-ci est en effet fondamentalement l'opération qui unit au terme parfait: la charité fait cette union: la joie et la paix sont des conséquences nécessaires de cette union. Sur terre sans doute, le terme divin présent, éminemment apte à combler tous les appétits du sujet, n'exerce cependant pas une emprise définitive sur l'âme tant que celle-ci, dans sa vie d'union au corps, produit son action sur la contingence de la mobilité. Car si l'intelligence est bien déjà en acte d'adhésion à la vérité absolue par la foi, elle garde cependant sa tendance naturelle à se formuler son objet en concept[86]. A mesure que sa foi se purifie, elle renonce à sa propre lumière mais, sur terre, elle ne peut jamais l'abandonner complètement. De même, son appétit est en tension vers l'objet immuable de la divinité possédée par la charité; car par l'espérance, il est l'élan indéfectible de Dieu pour lui-même. Mais celle-ci, dans sa condition terrestre, reste quand même constamment distraite par d'autres objets que lui présente l'énigme de la foi: l'appétit est ainsi comme divisé et garde sa terrible liberté de s'appliquer exclusivement sur l'un et d'abandonner Dieu. Cette contingence de l'espérance manifeste donc que la joie et la paix, fruits pourtant de l'indéfectible charité, ne peuvent pas être, dans le chrétien, absolument parfaites sur terre[87].

Mais cela n'affecte pas directement "cet instinct divin qui féconde la volonté pour le bien[88]. La cause vient du fait que l'ordre intérieur de soumission du chrétien et sa transformation s'opèrent graduellement en réduisant les limites de la nature et les obstacles du péché. A mesure que l'âme accepte de se laisser pétrir par l'objet divin présent en elle, son intelligence s'illumine de la splendeur divine et sa volonté s'appuie aussi toujours davantage sur la seule vigueur de Dieu. La crainte dès lors qui contamine la joie et la paix décroît dans les mêmes proportions jusqu'au dernier moment alors que cette crainte même qui garde éternellement son caractère de possibilité ontologique de la déchéance de tout être créé, est vaincue par l'abandon total à la force divine dont l'infaillible indéfectibilité enlève toute incertitude concernant la possibilité en acte de cette déchéance[89]. La crainte des élus ne leur enlève pas la joie et la

---

85 *S. Th.* II II q. XXIV a. 5 c. Sic ergo . . .
86 *S. Th.* I q. LXXXV a. 5 c.; II II q. I a. 2 c.
87 *S. Th.* II II q. XXIX a. 2 ad 4.
88 *Lect. in Rom.* c. VIII 14, n. 635.
89 *S. Th.* II II q. XIX a. 11 ad 3.

paix parfaites: au contraire étant condition pour qu'ils soient totalement concentrés sur Dieu seul, elle assure leur béatitude.

L'imperfection de la béatitude terrestre ne vient donc pas de l'opération elle-ême mais des indispositions du sujet qui produit cette opération. Elle est fondamentalement exaltante au suprême degré tout en maintenant l'humilité qui la distingue de l'ataraxie stoïcienne. Elle produit la fierté de ceux qui sont vraiment libres non pas parce qu'ils se sont façonnés à la ressemblance de Zeus mais parce qu'ils se mettent constamment en totale disponibilité pour la réception de la grâce divine qui leur est donnée non seulement pour opérer mais encore pour faire dans la succession temporelle un bon usage de la grâce elle-même [90].

Présentée de cette manière qui nous semble la véritable façon de le faire, la béatitude terrestre montre en même temps sous un aspect engageant l'indispensable nécessité du renoncement. Celui-ci n'apparaît plus en effet comme une restriction gênante mais plutôt comme une infaillible condition d'épanouissement. En effet, plus le chrétien consent à avouer que tout ce qui est proprement sien ne peut que faire obstacle à sa perfection, plus il se détache, plus l'Amour du Tout-Puissant l'entraîne dans l'union à la Toute-Perfection. Et il se réjouit de ses infirmités, parce qu'il admet que c'est la vigueur de celui qui a vaincu toutes les résistances de la création qui habite en lui et le transforme [91]. Par le Christ, justice et sagesse de Dieu, il sait qu'il est lui-même justice et sagesse de Dieu [92].

Un traité de morale qui dès le début met la pensée et le coeur dans cette atmosphère d'extase paulinienne inspire aussi la recherche des causes du mal qui est en nous. Sachant que le Christ donne au chrétien le moyen de le vaincre, on éprouve le besoin de découvrir l'ordre qu'on doit consentir à mettre en soi-même pour garantir sa béatitude [93]. Le chapitre de la loi répond à cette aspiration. La loi n'apparaît pas alors comme une limite mais comme ce qu'elle est, un ordre de libération [94]. La "morale

---

90 *Lect. in I Cor.* XV 10, n. 909 tertio.

91 *Lect. in II Cor.* XII 9, n. 479.

92 *I Cor.* L 23-24.

93 Il est intéressant de noter ici l'ordre des traités de saint Thomas dans la 1a 11ae. Après avoir prouvé que la béatitude humaine consiste dans l'action bonne, il explique que l'agent est doté de vertus pour l'aider à produire cette bonne opération de même qu'il peut contracter des habitus mauvais qui l'inclinent à l'action mauvaise et l'empêchent d'acquérir sa perfection. Le lecteur est en quelque sorte déjà attiré par le goût du bien et il appréhende le danger du péché. Il est dès lors anxieux d'apprendre comment il doit ordonner son action pour garantir son bien. Le traité de la loi vient précisément au devant de ce besoin. Comme cette manière de présenter la loi diffère d'une morale des préceptes imposés au titre de la seule autorité du Seigneur!

94 *S. Th.* I II q. XC a. 1, 2; q. XCII a. 1.

des préceptes" ne présente plus des traits livides quelque peu jansénistes: pétillante de vie dès son principe, elle trace la voie à la vie en fixant le regard sur celui qui est la voie, la vérité et la vie.

En effet, lorsque le chrétien sait que la vie est déjà en lui; que cette vie veut faire son chemin dans son être; qu'elle a la vigueur de vaincre tous les obstacles; que parce qu'elle est perfection, elle ne détruit pas les aspirations foncières de la nature de son être particulier mais que par contre, elle suppose que cette nature soit déjà dans l'ordre du bien; qu'elle exige que ce soit lui, le chrétien, qui exécute personnellement son ordre intérieur; que dès lors comme l'enseigne saint Thomas, sa loi naturelle, à proprement parler et essentiellement, n'est pas en lui à la manière d'un habitus mais qu'elle est un acte, un acte personnel de l'intelligence pratique[95]; pour assurer la sécurité de ce bien qu'il possède et qu'il peut accroître, le chrétien éprouve dès lors le besoin de découvrir les aspirations intimes de sa nature. Il s'énonce l'ordre naturel de l'action qu'il doit produire pour se disposer à être élevé par le bien qui veut se communiquer à lui toujours plus[96]. Et parce qu'il aspire à sa possession la plus parfaite possible et qu'il sait que la vie sociétaire la lui garantit avec plus de sécurité, d'avance, il recherche et accepte la loi positive[97].

Mais, il ne s'en contente pas absolument; car il se rend compte que celle-ci ayant un caractère de communauté humaine est énoncée pour une moyenne vertueuse qui n'est pas nécessairement sa mesure de dépassement à lui: on peut être bon citoyen sans être tout simplement parfaitement ce qu'on peut et doit être soi-même[98]. Il sait également que par dessus la loi humaine, il y a la loi de sa personne engagée dans des circonstances contingentes variables à l'infini qu'il est impossible au législateur de prévoir complètement[99]. Cette interprétation équitable de la loi se fait encore pour l'amour de la loi qui, elle, doit nécessairement viser le véritable bien. Sa loi de nature reste donc toujours un appel au dépassement.

De plus, devant le mystère du mal qu'il expérimente en lui et autour de lui, les Livres Inspirés lui révèlent l'histoire de sa création, de son élévation à l'ordre surnaturel et du péché originel qui affaiblit sa nature sans la détruire. Il apprend aussi la promesse d'un Rédempteur. Pour se maintenir dans cette espérance, il cherche, dans la Loi Ancienne,

---

95 *S. Th.* I II q. XCIV a. 1 c.; q. XC a. 1 ad 2; II II q. L a. 2 c.

96 *S. Th.* I q. V a. 4 ad 2.

97 *S. Th.* I II q. XCV a. 1 c.

98 *S. Th.* I II q. XCII a. 1 ad 3.

99 *S. Th.* I II q. XCVI a. 3.

les directives qui lui garantissent qu'il est déjà fils de la promesse, qu'il s'éduque, sort de ses limites et ses infirmités, en acceptant la conduite de ce pédagogue [100]. Il sait qu'en suivant ces préceptes, il pourra parvenir à maturité, à la véritable possession de soi-même.

Une morale proposée dans ces horizons, loin de négliger les Tables de la Loi, invite à en tenir compte pour orienter l'action. Le chrétien qui les met en pratique assouplit son âme pour l'union parfaite à Dieu. Il possède déjà la joie intérieure que lui communiquent ses dispositions vertueuses tandis que la lutte pénible qu'il doit engager à chacune de ses opérations pour obéir aux préceptes de la Loi diminue graduellement à mesure qu'il acquiert plus intensément la vertu [101]. La Loi Ancienne est alors estimée pour ce qu'elle est véritablement. Elle ne justifie pas par elle-même mais elle dispose pour la grâce justifiante du Christ [102]. Elle prépare pour l'accomplissement de la Loi Nouvelle qui n'est pas "écrite avec de l'encre, ni sur des tables de pierre mais sur les tables de chair de nos coeurs" [103]; car aimer Dieu et son prochain est l'unique précepte qui contient toute la Loi et les Prophètes [104].

Un traité de morale qui maintient cette atmosphère n'aura pas alors besoin de gaspiller des pages et des pages à dresser une cotation des péchés. Il suffira de prouver qu'il y a des actes humains qui ne peuvent en aucune façon se référer à Dieu ou bien parce qu'il en détournent complètement, ou bien parce que sans en détourner complètement, ils manquent d'agilité et de perfection pour le bien divin: le péché se distingue ainsi en mortel et véniel; mais cette distinction n'est pas spécifique: pour le même motif de l'amour de la fin, le chrétien doit donc les éviter l'un et l'autre. D'ailleurs ni de l'un ni de l'autre on ne peut établir la densité avec des mesures absolues: le bien vertueux en effet consiste en une certaine proportion qui tient compte non seulement de la qualité de l'action elle-même mais encore de la condition de la personne qui la pose, de son intention et des circonstances de lieu et de temps [105]: le péché qui est précisément l'opposé du bien vertueux doit se mesurer de la même manière. Le moraliste ne doit donc pas l'oublier même sous le louable prétexte d'aider les confesseurs dans leur tâche difficile de distinguer les péchés selon leur espèce infime. Le sacrement est un tribunal sans doute et il y suffit de savoir en quelle matière on a transgressé la loi: le plus

---

100 *Lect. in Gal.* III 24 n. 176.
101 *S. Th.* I II q. C a. 9 ad 3.
102 *S. Th.* I II q. CI a. 12 c .
103 *II Cor.* III 3.
104 *Lect. in Mat.* XII 40, n. 1820.
105 *C.G.* III C. 140; C. 135 binc.

ou le moins ne sont pas de stricte nécessité[106]. Mais la grâce ne sera recouvrée qu'en proportion des dispositions du pénitent et le confesseur doit aussi aider celui-ci à correspondre à ces avances de la grâce dispositive du Christ[107]. Un traité de morale doit donc dépasser les bornes des seuls préceptes: il ne peut donc pas tracer seulement une esquisse de la théologie des conseils.

Certes, considérés d'une façon abstraite, ceux-ci sont distincts des préceptes; car la mesure de l'union de charité ne tombe pas sous un précepte[108]. Aussi le Christ en les proposant fait toujours mention de l'aptitude de ceux qui désirent les pratiquer[109]. Mais les conseils ont aussi un caractère d'universalité en ce sens qu'ils ont en eux-mêmes une vigueur de purification aussi complète que cela est possible pour des êtres humains. L'acte intérieur des préceptes d'autre part est plus difficile que la pratique extérieure des conseils bien qu'il devienne plus facile de produire l'acte extérieur des préceptes en pratiquant les conseils[110] Ceux-ci en effet sont des instruments qui facilitent le progrès dans la perfection[111]. Leur usage dans le concret relève donc de la vertu de prudence.

Or il revient à cette vertu d'établir la moyenne vertueuse de l'action personnelle[112]. Celle-ci ne peut pas se mesurer avec des nombres absolus

---

[106] *C.G.* III C. 140 similiter —

Le P. L.-B. GILLON, O.P., termine ainsi son article, admirable par ailleurs: *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle, Angelicum,* Vol. XXXIV, pp. 240-59, 361-378. "La théologie morale des "manuels" demeure donc indispensable et le pire de tout serait un exposé hybride, cherchant à combiner les deux ou même les trois formes de théologie morale qui ont existé dans l'Eglise depuis le moyen âge. On y retrouverait, en très mauvais ménage des fragments de saint Thomas, la substance de la morale classique, tout cela assaisonné de termes empruntés à Scheler ou à l'existentialisme. Mieux vaut conserver la distinction des "genres littéraires". Pas plus que la kérygmatique ne parviendra à tuer la théologie scientifique, la nouvelle morale, quelle que puisse être son utilité, sa nécessité kérygmatique, ne pourra remplacer la théologie morale classique, ni l'une ni l'autre la profonde méditation de saint Thomas d'Aquin et de Cajetan, de saint Bonaventure ou de Scot, sur la nature profonde de l'agir humain". — Mais la question qui se pose immédiatement est précisément: Qu'est-ce que la morale classique? Et n'y a-t-il pas moyen d'intégrer dans une synthèse thomiste tout ce qu'il y a de véritablement fécond dans le renouveau kérygmatique? En nous appuyant sur l'histoire de l'Aquinate, il nous semble que c'est ce qu'il ferait et nous sommes certains qu'il saurait éviter tous les écarts de pensée en s'appuyant sur les principes qu'il explique dans ses oeuvres. Nous croyons aussi que cette attitude est en tout conforme à celle de l'Eglise. — "Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam ejusque methodum hodiernis condicionibus ac necessitatibus, nova quadam ratione, potius accommodandas, nulla fere esset causa timendi". *AAS* XXXII (1950) 564.

[107] *S. Th.* I II q. CIX a. 6.

[108] *S. Th.* I II q. C a. 10 c.

[109] *S. Th.* I II q. CVIII a. 4 ad 1.

[110] *Quodlib.* IV q. XII a. 2 ad 3, 9.

[111] *S. Th.* II II q. CLXXXIV a. 3 c.

[112] *S. Th.* II II q. XLVII a. 3 c.; *C.G.* III C. 135, Hinc.

puisqu'elle vise la perfection. Le jugement de prudence en effet, dépasse les lois ordinaires et communes. Il est déterminé par une personne qui aspire sincèrement au bien et qui, dans des circonstances précises, prononce la valeur de son action pour la conquête de la perfection: un homme s'aime en effet véritablement dans la mesure où il s'ordonne à Dieu[113]. Il se fait donc mauvais dans la même proportion. Dès lors quand il agit selon l'ordre de son jugement prudentiel inspiré par la volonté du parfait, progressivement il se fabrique une véritable béatitude terrestre: chaque être se perfectionne en effet selon le mode de sa nature: celle de l'homme, à la différence de celle des anges, opère sur et dans le mouvement: donc successivement et progressivement. Un traité de théologie morale orientée de la sorte annonce en même temps l'aspect de libération de la béatitude terrestre. Car par la grâce que l'Esprit opère et que le chrétien laisse agir en lui, l'union à la plénitude de Dieu se réalise selon l'ordre même de Dieu[114]. La transformation se produit de clarté en clarté[115] qui est celle de Dieu.

Cette clarté est tout entière dans le Christ mais c'est la même qui se trouve en ceux qui l'acceptent. "Et maintenant vous, Père, glorifiez-moi auprès de vous, en me rendant la gloire que j'avais en vous, avant que le monde fût. J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés du milieu du monde... Je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal... Sanctifiez-les dans votre vérité: votre parole est vérité. Comme vous m'avez envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde... Je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes uns, moi en eux et vous en moi... Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient ma gloire que vous m'avez donnée, parce que vous m'avez aimé avant la création du monde"[116]. "Le Seigneur est esprit; là où il est, là est la liberté. Pour nous tous, nous avons le visage découvert afin de réfléter la gloire du Seigneur, comme dans un miroir. Nous sommes transformés en cette image, de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur"[117].

La béatitude terrestre johannique et paulinienne ne se distingue donc pas essentiellement de la plénitude de Dieu, même si elle est imparfaite i.e. distincte de Dieu et pas définitivement unie au terme. C'est en effet

---

113 *S. Th.* I II q. C a. 5 ad 1.
114 *Lect. in Jo.* I 16 n. 202.
115 *II Cor.* III 18.
116 *Jo.* XVII 5-24.
117 *II Cor.* III 17-18.

celle du Christ en qui habite la plénitude de la Divinité et qui la communique au chrétien en suivant la loi de l'exécution temporelle. De plus la béatitude du Christ n'est pas seulement celle du Verbe Incarné: elle est celle du Rédempteur car Il est prédestiné à être Sauveur, "Jésus qui s'est offert lui-même pour la Rédemption de tous [118]. Sa gloire, sa béatitude, en est donc une surtout de miséricorde. Celle du chrétien doit l'être également.

Nous touchons ainsi au plus profond mystère de Dieu. "Dieu a enfermé tous les hommes dans l'infidélité pour faire miséricorde à tous. O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu [119]. Dieu en effet communique sa bonté à sa créature par libéralité: sa justice leur donne tout ce qui revient à la nature de chacune: sa miséricorde en répare les manques de toute espèce [120]. Source de toute bonté, il écarte donc la misère, c'est-à-dire l'indigence, les déficiences que la nature s'est méritées par le désordre de son péché [121]. Les fautes ne sont en effet remises qu'en raison de l'amour qui les répare, amour que Dieu verse lui-même miséricordieusement [122]. Car les désordres en regard de la fin ne peuvent être réparés que par la fin elle-même [123]. Cette surabondance de bonté est la justice de Dieu, sa loi. *O felix culpa!* [124]

Or dans le Christ se retrouve parfaitement les trésors de la miséricorde divine. Il a pris notre nature torturée par la souffrance, suite nécessaire du désordre du péché. Pour nous, "il s'est fait péché" [125]. Il accepte sa souffrance en reconnaissant que la justice de son Père manifeste sa souveraine bonté envers le pécheur puisque c'est le propre du bien de provoquer la soif de celui qui en manque. Mais pour accepter cette justice de Dieu, il faut être déjà uni à Dieu. Et parce qu'il est Dieu et possède toute la perfection divine, il unit dans l'Amour la justice de son Père par la folie de la Croix, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, Sagesse de Dieu [126]. Et puisque c'est là la perfection du Christ, sa béatitude, la nôtre, à nous chrétiens sur terre, ne peut se réaliser sur un autre modèle. Un traité de morale qui s'inspire de ces vérités débouche ainsi tout spontanément sur la Montagne des Béatitudes.

---

118 *I Tim.* II 6.
119 *Rom.* XI 32-33.
120 *S. Th.* I q. XXI a. 3 c.
121 *S. Th.* I q. XXI a. 4 c.
122 *S. Th.* I q. XXI a. 4 ad 1.
123 *S. Th.* I II q. LXXXVIII a. 1 c.
124 *S. Th.* III q. I a. 3 ad 3.
125 *II Cor.* V 21.
126 *I Cor.* I 23.

Il se situe aussi de la sorte dans les horizons de la morale de l'Aquinate. Saint Thomas ne réserve pas en effet la doctrine des Béatitudes aux hauts états mystiques et il les prend au pied de la lettre. Il enseigne que le Sermon sur la Montagne est adressé à tous selon Luc; et comme le dit saint Augustin, en ce sermon est contenu toute la perfection de notre vie, non seulement en espérance mais présentement [127]. Car le bien se donne et il n'est jamais autant bien que lorsqu'il vient à bout des résistances du mal en se communiquant [128]. Dès lors, la béatitude terrestre du chrétien ne consiste pas dans la souffrance mais dans l'acceptation d'amour de la loi de la souffrance [129]. Il se fait ainsi justice de Dieu parce que miséricorde de Dieu.

Certes, la perfection suggérée par les Béatitudes comporte quelque chose d'héroïque et de surhumain. Mais la béatitude chrétienne n'est-elle pas constitutivement quelque chose qui se vit selon un mode divin par les vertus et les dons? Les Béatitudes proposent donc les sommets de la vie chrétienne et tout le reste des enseignements de l'Evangile se réfère à elles. La béatitude terrestre du chrétien sera donc plus ou moins parfaite dans la mesure où elle se réalisera dans les horizons des Béatitudes.

Si cette perspective profondément thomiste guide les réflexions d'un traité de morale dès le début, tous les développements successifs et toutes les applications dans les détails de la vie en seront imprégnés. Et le chrétien, pour assurer sa béatitude, recherchera aussi le Christ dans la grâce de ses sacrements: la Messe qui est le sacrement par excellence aura pour lui le sens d'une adhérence à Celui qui vient à bout du mal par l'union d'amour au Père [130]. Il approfondira aussi son enseignement pour marcher à sa suite toujours mieux.

Quand c'est cette béatitude du Christ que le chrétien recherche partout, pour le même motif, il accepte également les exemples et le secours de ses frères et il communique les siens à tous les hommes; tout spécialement à ceux qui en manquent le plus, les pécheurs et particulièrement les plus misérables des pécheurs, ceux qui mettent leurs énergies à détruire ce bien même qui veut se communiquer à eux, les persécuteurs. Communiant à l'Esprit Rédempteur du Christ, il "remplit dans sa chair ce qui manque à la Passion du Christ pour son Corps qui est l'Eglise [131].

---

127 *Lect. in Mat.* V 3, n. 413.

128 *S. Th.* III q. I a. 1.

129 *Lect. in Mat.* V 10 n. 443.

130 *S. Th.* III q. LXXIII a. 3 ad 3.

131 *Col.* I 24.

Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice car le royaume des cieux est à eux, ici déjà sur terre.

Il accomplit en effet dans le temps le triomphe miséricordieux de Celui dont le royaume n'est pas de ce monde et qui est pourtant un roi qui construit son royaume dans la succession du temps et de l'espace. La béatitude terrestre chrétienne a ainsi un caractère sociétaire qui n'est cependant ni une politique aristotélicienne, ni un système économique, ni même une civilisation. Le chrétien comme le Christ trouve le bien de Dieu dans la création de Dieu et cherche à construire une cité de paix. Mais sa paix pour lui et pour les autres, n'en est pas une aux dimensions des conceptions humaines. Elle est celle qui résulte de la victoire de la bonté sur le mal. Aussi si des hommes se disent ses ennemis et ceux de son Eglise, lui n'a pas d'ennemis pas plus que son Eglise n'en peut avoir: comme le Christ, il n'est pas celui qui juge mais celui qui sauve. Le jugement s'opérera quand l'heure de l'achèvement temporel aura sonné: Dieu sera alors tout en tous et il continuera d'attirer ceux que leur indéfectible refus condamne à une éternelle contorsion intérieure [132].

La béatitude chrétienne apparaît donc aussi avec un caractère eschatologique: ce qui lui confère une autre excellence. En se faisant lui-même comme partie du Christ total, le chrétien construit aussi le Christ et ramène avec lui à Dieu toute la création qui "espère qu'elle sera affranchie de la servitude de cette corruption et libérée dans la gloire des enfants de Dieu. La nature, nous le savons, "gémit actuellement dans une sorte d'enfantement" [133]. La béatitude terrestre du chrétien doit donc aussi posséder cette note communautaire qui la relie à la création tout entière: elle unifie les variétés d'individus, de groupes, de frontières, de civilisations; étant celle du Christ, elle est partie intégrante du royaume, dans le temps et l'espace, sur la terre et dans les cieux; ce royaume que, lorsque la plénitude des temps sera accomplie, le Christ remettra à son Père: "et Dieu sera tout en tous" [134].

Un traité de morale chrétienne inspiré par saint Thomas, s'il veut être fidèle à sa raison d'être, doit donc, cela nous paraît évident, mettre la pensée de ses lecteurs, immédiatement dans cette atmosphère. En morale fondamentale, il faut donc expliquer une notion de béatitude terrestre. La morale en effet, est la science des actes du chrétien qui conduisent à Dieu. Si ces actes ne sont pas la fin elle-même, ils doivent tout de même

---

[132] *Lect. in Rom.* II 9 n. 200.

[133] *Rom.* VIII 21-22; *Lect. in Jo.* XVI 28, n. 2163.

[134] *I Cor.* XV 24-28.

participer à son bonté. Bien plus, nous croyons l'avoir montré, la fin du chrétien est déjà en lui par la grâce. L'action principale de celui-ci consiste donc à se laisser transformer par elle. "Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons en lui et nous fixerons en lui notre demeure". Et "si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il se renonce". Le paradoxe chrétien trouve son explication parfaite dans la notion intégrale de béatitude terrestre.

Si nos réflexions engagent les prochains auteurs de théologie morale à présenter leurs exposés dans cette perspective tout en leur gardant l'allure d'une réflexion vraiment scientifique, nous croirons que nous aurons quelque peu contribué à redonner à l'enseignement de la morale la vitalité qui lui revient et que le monde désire. Car il doit inspirer la vie, la Vie du Christ.

Clément Locas, s.s.

Church and the Problem of Refugees

It is a well known fact that the problem of the refugees has been studied by Jurists, Economists and Sociologists. It is also regretfully true that this same problem has not, as yet, been given more serious study by Theologians, in spite of the fact that a wealth of theological material is inherently bound up with this question. The fuller development of this study is of paramount importance and of urgent necessity.

We intend to emphasize especially the theological aspects of the entire problem, such as: *What is the dignity of man* (refugee) *as a creature of God? What is his position in human society? What is his value in the judgment of the Church?* It is true, that the answers to these questions do not make any new relation in the field of theological principles. A larger scientific explanation of these same principles, however, helps to bring about a better understanding of the whole problem of refugees and permits its easier solution.

I — Church and its Doctrine Regarding Man as a Creature of God

1 — Man and his Dignity

The history of the human race proves the fact that the elaboration of the concept of man has been an extremely complicated task for all who have attempted to find an answer to this question. Professional philosophers, psychologists, jurists and theologians have endeavored to solve this problem; yet they did not agree and they do not agree completely even today. An amazing number of books have been written on this matter, the contents of which confuse not only simple people, but even highly educated scholars. What is man? What is his nature? What is his metaphysical concept?

To find a satisfactory answer to this question, we must turn our attention, as usual, to St. Thomas, because his opinion on this subject seems to us to be the best one. In order to signify the superiority that man has by reason, to emphasize the dignity and value of man, to show man's exalted position in the entire material world, St. Thomas in selecting a name for the metaphysical concept of man chose the word: person.

Man as man, in terms of being, is person, "the individual substance of a rational nature."[1] Let us examine briefly this thomistic definition of man to bring out its whole significance.

Man is a substance; he is not an accidental being; he does not require any other substance as a complement to his being and existence; he stands in and by himself.

Man is one in essence, complete and differentiated from every other individuum; he is an indivisible unit, distinguished from other things; he is an individual substance, which excludes all generic and specific communicability.

Man is a substance of a rational nature, which gives him dominion over his own acts.[2]

To deny the rational nature of man would be to deny an experimental truth of human life. Man is of a rational nature because he has an intellect which is the principle of intellectual operation. "This principle", writes St. Thomas "by which we primarily understand, whether it be called the intellect or the intellectual soul, is the form of the body".[3] It is by this intellect that man can know his purpose and direct his actions to the realization of that purpose. Unlike the plant or the animal, man, by his intellect, can master his own actions. Plant, animal, and man live and move in accordance with the dispositions of their nature; yet man alone moves himself, unlike the others that are moved, "since their movement is not from themselves, but from the cause that generates them."[4] Man alone has a quality superior to the substances of the whole universe by the fact that he is a substance of a rational nature. This quality places him at the head of all earthly creatures. His power of reasoning makes him the most perfect creature in nature.[5] True, such a statement does not mean that every individual man has the same value in his daily life; but it means that man, ontologically, is superior to any other corporal being in the world.

In summary, from the metaphysical point of view, man is an individuum, a unit, a unified nature; he stands in antithesis to that which requires another substance for existence, because once constituted as man he stands of himself, in himself, and for himself; he is a self-subsisting

---

1 *Sum. Theol.*, Ia, q. 29, a. 1, obj. 1.

2 Cf. J. H. HOBAN, *The Thomistic Concept of Person and some of its social implications*, Washington, D. C., 1939, p. 35 ff.

3 *Sum. Theol.* Ia, q. 76, a. 1.

4 *Ibid.*, Ia, q. 18, a. 1. Cf. *De Potentia*, 9, 1, ad. 3.

5 *Ibid.*, Ia, q. 29, a. 1 and 3.

nature endowed with rationality, and for that reason, once born into the universe, he is the highest creature of the same universe.[6]

What is man from the theological point of view?

Man is creature composed of matter and spirit. He is neither completely matter nor purely spirit, but one and the other marvelously united.[7] "This composite being, man, is neither animal nor angel, but partakes of a being situated outside place and time, and developing in place and time."[8]

Because man's body and his soul do not exist as two separate beings, but live together forming a unity; because man is composed of two principles functioning together, appearing together, and, in a sense, disappearing together, it is difficult to treat separately each of these two elements. Nevertheless, to underscore the greatness of these same elements we will briefly consider the value of each one separately. First of all, the element of the body.

There is no doubt that the human body is for man the cause of his misery. The human body complicates his almost every effort in life. It takes years for the body to submit itself to the control of man's soul. "To speak one language", says Mouroux, "is to set up and coordinate a vast number of automatisms... To learn a particular trade is to set up reflexes... Time soon robs the muscles of their suppleness, makes them ill... and in the form of fatigue it... limits our efforts."[9]

Man's body is an obstacle in his intellectual activities. "Thought for all", writes the same author, "is painful and wearing... Man is faced with constant reminders of his animal condition."[10]

Man's body is also an obstacle to his spiritual activities. A light murmur is sufficient, even a quiet rattle, a side glance, a word... so that a soul, given to deep prayer, should remain paralyzed by the reaction of the body, relying upon this or that incentive. "The body", continues Mouroux, "can cripple, even suppress all spiritual activities... Touch it at one point and you touch the whole... A trifling vibration, a sudden noise, a slight stimulus, and the mind... is out of action... the soul is paralyzed.[11]

---

[6] Cf. J. H. HOBAN, *op. cit.*, p. 42.

[7] Cf. ST. THOMAS, *Sum. Theol.*, Ia, q. 75, prol; PIUS XI, *Divini Redemptoris*, *AAS*, XXIX (1937) 78.

[8] J. MOUROUX, *The Meaning of Man*, transl. by A. Downes, London, 1948, p. 117.

[9] *Ibid.*, p. 59.

[10] *Ibid.*, p. 60.

[11] *Loc. cit.*

In many cases, finally, the human body endangers the man, causing his fall or his loss. In seeking its subjective good and perfection opposed to the good of soul, to gain power and victory, the body rebels, fights against the soul, alas, very often successfully. "The body", says St. Thomas, "putting to himself a difficulty, is made for the service of the soul and should therefore be wholly subject to the soul; and yet the flesh resists the spirit, and in virtue of conflicting desires, the soul is drawn in opposite directions... for many of (pleasurable things) are contrary to reason."[12] The above statement confirms St. Paul when he says: "For I do not understand what I do... For I do not do the good that I wish, but the evil that I do not wish, that I perform... I see another law in my members."[13]

In spite of everything, it would be unjust to consider man's body as a cause of his misery, because the body is for him a great help.

The body is the center of man's activity. The mason's hands build a home; the artist's hands execute a musical composition; and the surgeon's hands operate.

The body is the instrument of man's intellectual activity. Through the body the soul expresses its intellectual action. "The soul" says St. Thomas, "is united to the body for the sake of the act of intellection, which is its proper and principal act".[14] "There is no thought", declares Mouroux, "without an immediate participation of the body in the very act of thinking. It is not the intelligence that thinks, but the man and with him, his body."[15]

The human body, especially the precious gift of the tongue, is the instrument of speech, by which the human mind expresses the emotions of joy, love, anger, hatred... in short, all thoughts and internal happenings. From our everyday life, we experience uncounted spontaneous facial expressions betraying all of our emotions. St. Augustine mentions that the expression of the face is a natural language common to all people: "Desires (of men) became evident from their bodily gestures (the natural speech of all mankind) which reveal the disposition of the mind in regard to things... by a facial expression, by a nod, by a movement of the eyes or some other part of the body, and by the tone of voice".[16] "The saint's face", completes St. Bernard, "and the rake's each tell the story, not to be read by rational analysis, but by a kind of intuitive sense that goes deeper than reasoning."[17]

---

[12] Q. D., *De Veritate*, XIII, 4.
[13] *Rom.*, VII, 15.
[14] Q. D., *De Anima*, VIII, 15.
[15] *The Meaning of Man*, p. 46.
[16] *Confessions*, I, 8, transl. by V. Bourke, New York, 1953, p. 14.
[17] *In Cantica Canticorum*, Serm., 85, *PL*, CLXXXVIII, 1193.

What is there to judge as to the second element of man, which is the soul?

By the fact that he has a rational soul, in comparison with all the other creatures in this world and all things that exist, man has the highest degree of existence. Truthfully plants and animals also have their existence; but their existence is provisional, precarious, while man, possessing a soul exists in himself, by himself, and for himself.[18]

Through the fact that man possess a soul, he is a thinking creature. In viewing the world about him, man concludes that one thing depends on another. He realizes the interaction of forces, their purposes and results. In short, he is able to act reasonably. The thing which differentiates the worst architect from the best working bee is the fact that the architect first constructs in his mind and then builds with the required material. On the contrary, a bee is in her action a creature completely determined by her instincts, as far as her purpose and means are concerned. A bee is not able to create or to adapt herself to other circumstances. Man is different; he can carry on and demonstrate his ability without absolute dependence on this or that condition of his existence. Being an intellectual creature, he will find means to deal with every situation, in every place, and to fulfill that aim which lies in his will and intention. St. Thomas, considering the same subject in a general way, writes as follows:[19]

> The intellectual soul as comprehending universals, has a power extending to the infinite; therefore it can not be limited by nature to certain fixed notions, or even to certain fixed means whether of defense or of clothing, as is the case with other animals, the souls of which are endowed with knowledge and power in regard to fixed particular things. Instead of all these, man has by nature his reason and his hands, which are the organs of organs, since by their means man can make himself an instrument of infinite variety and for any number of purposes.

By possessing a soul, man is a free creature. This is proved by the conviction and experience of all men. Certainly, man abuses this freedom, but through this abuse, he proves that he is creature decidedly on his own. Two facts are certain, teaches St. Augustine, that without free will, there would be no sin, and likewise that with free will man may avoid

---

18 Cf. J. MOUROUX, *op. cit.*, p. 119. "A thing that exists in itself", says the same author, "is one that exists without having to inhere in another subject . . . A thing that exists by itself is one that exists as being its own source, as positing itself in being by its own internal and unfailling power, and as possessing its own being in a substantial and exclusive manner. A thing that exists for itself is one that has a meaning and a value of its own, which is ordered to itself, which is an end, with an absolute, definitive, and unique character in the universe."

19 *Sum. Theol.*, Ia, q. 76, a. 5 ad 4. Cf. J. LAROCHELLE, *La Solidarité humaine*, St. Victor, 1948, p. 16 ff.

sin.[20] The freedom of man, claims St. Thomas, being a privilege of a rational nature, puts man above all irrational creatures. These latter follow only their instincts in seeking what is necessary and in avoiding what is unpleasant to them, whereas man directs all his actions by reason and free will.[21]

By possessing a soul, man is, finally, immortal. Immortality in a Christian sense, declares Pius XI, means a continuation of man's life after death either by eternal reward or eternal punishment. Whoever teaches otherwise, misinterprets and falsifies one of the most fundamental truth of the Catholic faith.[22] Man is immortal as an individual. His acts have an eternal value. Created to know God and love Him, man must perfect in himself the image of God during his temporal life in order to live with Him forever.[23]

This is the greatness of man, this is his authority, this is his dignity. "Man is called a little world, because all creatures of the world are in a way to be found in him."[24] In him the material and the spiritual meet. The material of his composition makes him part of the universe. The spiritual gives to him his dignity and value. It is true, that the irrational creatures, ordained one to another, the lower to the higher, also have their value and purpose in the universe. However, man, an individual substance of a rational nature, is more perfect than any other particular thing in the universe or the whole universe collectively taken.[25] Immersed in the flesh, but constituted by the spirit, man indeed is the miracle of the world.

2 — Man — His Temporality and Eternity

The body and soul, the two elements constituting man, are also the two elements of his unified creative activity. The body is the source of man's sensitive life, whereas the soul is the source of his intelligence and will. This is the reason for that harmonious development of the capacities of both the body and soul allowing man to participate in both the temporal and eternal good, either personal or common.[26] "Man is creature

---

20 Cf. *De Libero Arbitrio*, L, 3, 17, *PL*, XXXII, 1294.

21 Cf. Q. D., *De Veritate*, XXIV, 2; LEO XIII, *Libertas*, *ASS*, XX (1888) 595.

22 Cf. *Mit Brennender Sorge*, *AAS*, XXIX (1937) 149.

23 Cf. ST. THOMAS, *Sum. Theol.*, Ia, q. 93, a. 4.

24 *Ibid.*, Ia, q. 91, a. 2.

25 Cf. J. H. HOBAN, *op. cit.*, p. 51.

26 The substance of common good reposes in its communicability and not in its collaboration or common possession. The common good is that which causes the happiness of the united multitude. For this reason the same common good is greater than the private good, and therefore the first should be always preferred to the second. Thus it is that sometimes the private good must be sacrified to the common good. Cf. ST. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 7 ad 2; q. 58, a. 9 ad 3.

destined to live in two worlds. He is surrounded first by realities of this world, he lives among things and plants and animals and in the society of other persons like himself, and is active among them in thought and work and love. On the other hand he is called to live with divine realities." [27] J. Bluett in his considerations concerning this duality in the composite that is man, makes the following observation: [28]

> It would be wrong to say that man is a simple animal, satisfied by temporal goods, pertaining to this corporal nature. However, it would be more erroneous to say that the same man is a purely spiritual creature, aiming for eternal life of his soul, with no need of temporal happiness.

As a creature possessing a body, man must have contact with temporal things, must live with them, and even love them, if only because they are the works of God. Plants, animals, and men... all created by God, are a reflection of His beauty, wisdom, and goodness, and hence remain good. "Every reality", writes Mouroux, "is an image of God... All activity reflects the divine activity... How then should not all this be admirable? How should there be anything or any activity incapable of attracting our love?" [29] "Every creature of God", emphasizes St. Paul, "is good, and nothing is to be rejected that is accepted with thinksgiving." [30]

Nevertheless, as a creature possessing a soul, man's love of temporal things must be tempered with an equilibrium because exaggerated love of these things, by excluding eternal ones, becomes idolatry. J. Mouroux writes on this subject as follows: [31]

> Whoever takes the race, or the people, or the State, or the form of the State, or the depositaries of power, or any other fundamental value of the human community — all with the necessary and honorable place in the terrestrial order. whoever takes these notions and proceeds to withdraw them from the scale of earthly values in order to divinise them in an idolatrous cult, this man reverses the order that God has decreed and created, and in consequence, he works for chaos.

The inordinate cult of money, power, or pleasures of the body, in a word, the cult of the temporal world, with the exclusion of God and His eternal values, causes perversity, and with it the loss of man's goal, which is one absolute love of God and beatitude in God. Every created thing, even the most insignificant, ordained by God to life, has its own purpose: to give glory to God. The flowing water by its surge performs God's will and praises His name. The rose fulfills the same role by the color or

---

27 J. MOUROUX, *op. cit.*, p. 1.
28 "The Church's duty to man's earthly happiness", *TS*, IV (1943) 187.
29 *The Meaning of Man*, p. 7.
30 *I Tim.*, IV, 4.
31 *The Meaning of Man*, p. 10. Cf. J. LAROCHELLE, *op. cit.*, p. 155.

perfume of its flower. The bird praises God's name by its song. "And the stars have given light in their watches and rejoice. They were called and they said: here we are. And with cheerfulness that have shined forth to Him that made them."[32] In short, every creature performs a role according to God's will. All nature, the entire world by its activity glorifies God.[33] Man cannot be an exception. Man must tend towards God and eternity, not only because he is a creature obliged to give glory to God and to attain his own perfection, but also because he possess an immortal soul, demanding from her nature eternal life. Man is a proper image of God. He is made for a mysterious life with God. He is created to seek Him by thought and by love, to serve Him and to spend himself for His glory and thus to achieve the perfection of that image of God in himself, which is likewise the perfection of his own being. He belongs to God alone and God belongs to him, God — his highest and final good.

In short, man has a right to be solicitous about his temporal and eternal needs, but such a solicitude must not overshadow in his eyes the superiority of the soul over the body. This is the reason why man has the highest obligation to subordinate his body to his soul, corporal goods to the spiritual, and temporal love and happiness to the eternal.

The aforesaid principles are natural consequences of Christ's doctrine and that of His Church.

It is a matter of fact that Christ did not neglect to emphasize a certain human happiness of a temporal character. He sent forth His seventy-two disciples to cure the sick.[34] He sent forth His apostles to raise the dead, cleanse the lepers, and cast out devils.[35] Hunger, thirst, nakedness, imprisonment, sickness... all of these earthly sorrows were not forgotten by the Son of God. However, in ordering the same disciples and apostles to preach the kingdom of God, He did not neglect to give them instructions about the priority of this same kingdom to which all other things must be secondary.[36]

This same attitude is taken by the Church, the perpetual vicar of Christ's mission and faithful guardian of His doctrine.

The Church influences international affairs for the cause of peace: she insists on justice and charity among all nations; she appeals constantly for international understanding and agreement; she works uninterruptedly

---

32 BARUCH, III, 34.

33 Cf. ST. THOMAS, *C. Gent.*, III, 24.

34 Cf. *Lc.*, X, 9.

35 Cf. *Mt.*, X, 8.

36 *Ibid..*, VI, 33.

for unity, knowing that disunity is in direct opposition to the harmony for which the human race was born.[37]

The Church controls national laws and institutions so that they can be permeated by the force of the Gospel; she guides mankind to a true understanding of the sense and nature of civil authority; she demands of governments justice in the exercise of their functions; she expects from citizens a reasonable and respectful obedience for the authority which governs them.[38]

In the economic sphere she organizes her hospitals, her orphanages, and other charitable works to alleviate human misery.[39]

In the social field she tries to solve the problems of human society in order to diminish social complexities.[40]

In the cultural domain she leads mankind from barbarism and darkness to civilization and culture whether sacred or profane. In founding the universities and schools, in saving the libraries and cultural monuments of antiquity, in inspiring artistic interests and intellectual efforts, she fulfils her duty to guarantee human temporal happiness in the field of mind and heart.[41]

In spite of all these efforts, however, since she has but one essential mission, she sanctifies first of all the souls of men, because it is her true and proper purpose to lead the human race to the happiness of heaven. Evaluating the mortal life in terms of the immortal, the Church regulates the connection between temporal and eternal happiness, and commands that the first must be subordinated to the second. "Seek first," she repeats after Christ, "the kingdom of God and His justice, and these things shall be given you besides."[42]

3 — Man and his Sociability

From his very nature man tends towards temporal and eternal happiness to satisfy the demands of both his body and his soul. To attain this happiness man must collaborate with others, because as an individual he is inadequate and helpless. "The individual when isolated," says Aristotle, "is not self-sufficing."[43] The principle of the sociability of man is a need of his nature, in spite of different social theories which mis-

---

37 Cf. LEO XIII, *In Pluribus, ASS,* XX (1888) 548.
38 LEO XIII, *Libertas Praestantissimum, ASS,* XX (1888) 605.
39 Cf. LEO XIII, *Rerum Novarum, ASS,* XXIII (1891) 650-55.
40 *Loc. cit.*
41 Cf. LEO XIII, *Immortale Dei, ASS,* XVIII (1881) 176.
42 *Mt.,* VI, 33.
43 *Politics,* I, 2.

interpret or altogether exclude this principle in hope of organizing the world in a wholly arbitrary way.[44] That which forces people to live in society is the law of nature or, speaking more precisely, it is the will of God-Creator of all nature. The whole of man's natural needs, everything necessary and helpful to livelihood and development of his temporal or eternal abilities, would not be possible if man was alone, isolated from others. That is why the providence of God allows man to be with others in family, in society, beyond which he could not appease his nature.[45] That is why God designated man to live in society in order to attain the final aim for which he was created.[46] That is, finally, why in the light of reason and revelation, life in society possesses a power of magnetism drawing all together in a manner which excludes all discussion.[47]

The question of the sociability of man was not a strange one to St. Thomas. The Angelic Doctor arrived at the conclusion that man is naturally intended to live in society as much for physical well-being as for his moral perfection. God created man with an intellect and a will. He endowed him with a rational nature that he might use all the other creatures to attain the perfection his rational nature demands. It follows that he is to live in society. "Since man is a social animal," writes St. Thomas, "ne man naturally owes another whatever is necessary for the preservation of human society... Every man needs first the divine assistance, secondly... human assistance."[48]

Man needs society as an individuum, because as an individuum he is incapable by his nature of expressing the fullness and richness of human capacities. Being ordained as an individuum to the influences of other individuums of the same nature, he is able only in society to draw out the full expression of his human nature.

Man also needs society as a person, because as a person in society he can coordinate his own actions with those of other persons to effect a common good, the profit of which will serve all. The fact that man as a person belongs to society does not destroy his dignity, value, and identity, but, on the contrary, it preserves the above mentioned qualities. Membership in society does not mean that the person is incorporated into this society as its instrument, but as a member with the character of man. Society is not a physical organism, but it is the union of human activity," the union of men for the purpose of effecting some one thing in com-

---

[44] Cf. PIUS XII, *Con sempre*, *AAS*, XXXV (1943) 11.

[45] Cf. LEO XIII, *Diuturnum*, *ASS*, XIV (1881) 6; *Immortale Dei*, *ASS*, (1885) 162.

[46] Cf. PIUS XI, *Divini Redemptoris*, *AAS*, XXIX (1937) 79.

[47] Cf. PIUS XII, *Nell'alba*, *AAS*, XXXV (1942) 19.

[48] *Sum. Theol.*, II-II, q. 109, a. 3 ad 1; q. 129, a. 6 ad 1.

mon."[49] However, just as the part is ordained for the whole, as the imperfect is ordained to the perfect, so also a person must be ordained to be a part of society if he wants to attain his end in life. The person, an individual substance of a rational nature, cannot remain isolated, but must be incorporated into the society of other persons, because society through the multitude of its rational parts has the means to bring happiness to him in this world and happiness in eternity.[50]

To prove the exactness of this principle, St. Thomas, following his master,[51] with his usual clarity and directness, compares the life of man with that of animals. Animals, he says, are equipped by nature with all means essential to their existence. Nature guaranteed them food, clothing, and means of protection against enemies in the form of claws or swiftness of flight. Man, on the contrary, is not equipped with these gifts of nature, even though his needs are far greater and more complex. Animals frequently need only one kind of food to keep alive, whereas man demands a varied diet. Nature's garb is enough clothing for the animal, while man must wear clothing which differs widely according to temperature and region. The means animals use for protection are unchangeable, whereas man is forever inventing and seeking new weapons of defense. Nevertheless, it would be unjust to say that nature failed man by not supplying one type of food, or of natural garb, or of natural means of protection from enemies. If nature really failed, that might be in the case of animals and not in the case of man, for man possesses intelligence which allows him to realize all his needs. "Horns and claws," concludes St. Thomas, are the weapons of some animals... Such things do not suit the nature of man. Instead of these, he has reason and hands, whereby he can make himself arms and clothes and other necessities of life of infinite variety."[52] To be successful, however, this ability of infinite variety requires the collaboration of fellow men. Intelligence would be of no avail if man remained isolated from others, because man, whether a child or an adult, remains dependent upon the cooperation of others. A man cannot be simultaneously a farmer, teacher, and surgeon. He may exercise one, perhaps two professions, but he cannot live without help of others. Nature demands the interdependence of men living together on the earth. The advice of an older man brings help to an inexperienced youth; likewise the vigor of a youth upholds an older man exhausted by age or ill health. A father or husband may seem inordinately cruel, but the charms of his children or a kind word from his wife will soften his heart. A brilliant

---

[49] ST. THOMAS, *Opuscula Theologica*, (Contra impugnantes Dei cultum et religionem, c. 3) ed. Marietti, Taurini-Romae, 1954, II, 18.

[50] Cf. J. H. HOBAN, *op. cit.*, p. 53-72.

[51] Cf. ARISTOTLE, *De Partibus Animalium*, IV, 10.

[52] *Sum. Theol.*, Ia, q. 91, a. 3, ad 2.

scholar often lacks great physical strength, while a mere laborer lacks knowledge. Nature sees to it that these two qualities complement each other, one through the channel of the mind, the other through hard physical labor.[53] Such examples are numerous. One thing is certain, that only social union and collaboration can satisfy completely man's needs in this world.

Man is forced to live in society in order to satisfy the daily needs of his physical nature. This is proved by the conviction of all men and the experience of daily life.

Man needs life in society in order to satisfy the needs of his intellectual nature. Indeed, though man is an "animal rationale," yet he is not born with this or that stock of knowledge or intelligence from the first moment of his creation." He must develop this intelligence gradually with the help of others in order to live reasonably and suitably.

Man needs to live in society in order to cultivate his character through the moral virtues, for it is not enough to know the difference between good and evil to act morally. The practical application of these virtues is necessary, but practice and perfection are the results of proceeding according to the deeds and examples of others.[54]

A social life is necessary, finally, for man to attain his ultimate destination. Society is the medium planned by God, a medium which man may and should use in attaining his goal, because society is created for man and not man for society.[55] This does not mean that society should be at the disposal of man, but that society makes it possible for man to develop his abilities both physical and spiritual, and to attain his everlasting goal.

These are general observations concerning the question of the sociability of man. The principal of sociability is fundamental to human life. Although attacked by various theories, this basic principle has endured to this day and shall remain as long as the human race exists, because of the fact that it is founded on human nature. The tendency towards social life is so great that man yearns for it, tends towards it even when he is in a situation where collaboration with others cannot be had. "Man," said Aristotle many years ago, "is by nature a political animal... A social instinct is implanted in all men by nature, and... he who first founded the State, was the greatest of benefactors."[46]

(to be continued)

JAN PIEKOSZEWSKI

---

53 Taparelli d'AZEGLIO, *Essai théorique de droit naturel*, Paris, 1875, I, 181.
54 Cf. ST. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 188, a. 8.
55 Cf. PIUS XI, *Divini Redemptoris*, *AAS*, XXIX (1937) 79.
56 *Politics*, I, 2.

Notices bibliographiques

Structure et Liberté — Col. Etudes Carmélitaines, 1958, 1 vol. 14 x 22, 300 p. Prix: 195 fb, 1,800 fr.

En 1956, la revue *Les Etudes Carmélitaines* dans sa formule nouvelle, créée et dirigée par le R. P. Bruno de Jésus Marie, célébrait son vingt-cinquième anniversaire. Réunissant en un volume les rapports présentés au dixième congrès de psychologie religieuse, tenu au centre de Séchelles cette même année, les Editions Desclée de Brouwer ont voulu rendre hommage au zélé et dynamique directeur et à son œuvre.

"L'homme est-il le maître de son destin qui se poursuit dans l'ombre et que Dieu sait?" Tel était le problème qu'affrontait le congrès auquel *Structure et Liberté* cherche à offrir une solution. Il suffit de parcourir les nombreux sujets de l'Argument, pp. XXIII et ss. pour être immédiatement impressionné par l'autorité des rapporteurs: la question est envisagée par des maîtres sous une très grande variété d'aspects. On y trouve même une petite incidente de politique intérieure dont le lecteur étranger ne comprend pas bien l'opportunité (p. 38).

Le terme "structure" dans son extension totale englobant le surnaturel veut dire "cette complexité organisée d'éléments multiples qui vont du biologique au surnaturel infus, en passant par l'inconscient et les coordonnées sociales. D'autre part, un principe d'unité qu'il n'est pas possible de classer parmi tous ces éléments qui intègrent la structure: principe d'unité, forme peut-être, ou encore, émergence". Révérend Père Lucien-Marie de Saint Joseph, p. 273. En face de cette complexité, qu'est-ce que la liberté du Moi? Le magistral rapport du Dr Léopold Szombi sur l'anancologie, la science de la destinée humaine, illustré par de nombreux exemples et des graphiques révélateurs, met tout de suite le lecteur devant les difficultés du problème et l'orientation de sa solution. "N'être qu'un moi physique ou n'être qu'un moi psychique, ce n'est là que le commencement du devenir personnel. Le but final reste toujours la création du moi-pontifex, donc l'acte transcendant qui fait passer d'ici-bas à l'au-delà, et la participatio perennis, donc la participation perpétuelle à l'esprit . . . Seul le moi-pontifex possède la puissance d'être libre à l'égard de l'hérédité et de la contrainte de l'environnement" (p. 32). Voilà le problème vers lequel convergent les autres rapports selon leur spécialité: celui de la transcendance qui ne trouve sa solution que dans le mystère de la création.

Il semble donc, d'après le titre du rapport, *Notre liberté devant Dieu,* que c'est au R. P. Philippe de la Trinité qu'était confiée la tâche d'indiquer les positions de la théologie en face de cette question. Le sous-titre attire l'attention: *Ni "Thomisme" ni Molinisme. Retour à la sobriété de saint Thomas* (p. 47). Concédons que le thomisme ne fréquente pas toujours fidèlement les cours de saint Thomas. Mais nous restons avec l'impression que l'auteur doit lui aussi faire de temps en temps l'école buissonnière. Car les textes nombreux qu'il cite contredisent les positions mêmes de l'auteur. Son équivoque nous semble venir du fait qu'il conçoit le péché, et le démérite qui en découle, comme quelque chose d'exclusivement actif. Des mots sont plusieurs fois répétés à propos du péché, comme initiative, pp. 64, 72, résister, résistance, pp. 65, 67, 68, 71, volonté cause du mal, p. 67, péché cause première de réprobation, pp. 69, 72, résistance effective qui peut rendre la grâce efficace inefficace, pp. 68, 72: c'est à n'y plus rien comprendre. Les explications limpides de saint Thomas (cf. S. Th. I, II, Q. LXXV, Utrum peccatum habeat causam) sont beaucoup plus séduisantes. L'auteur aurait dû s'en inspirer puisqu'il fait siennes ces réflexions de Jacques Maritain . . . "Dès l'instant qu'on a compris que le non-néanter (. . .) n'implique absolument aucune trace du moindre apport qui serait fait par la créature à la motion divine(. . .), on a exorcisé à coup sûr toute ombre de molinisme" (p. 68).

S'il avait approfondi les textes de saint Thomas qu'il cite abondamment, l'A. aurait montré que l'être fini dépend totalement de Dieu. Dès lors, il fait surgir son être en se prononçant réponse à l'appel de l'être. Et dans la mesure où il s'appesantit sur la réponse, il en diminue l'attraction et se fait privation d'être. Cogitare cum assensu. Je suis moi parce que je me veux moi, moi réponse à l'appel de l'être de Dieu, ou moi réponse à l'appel de l'être de moi qui contre moi répond à l'appel de l'être de Dieu: moi élu ou moi réprouvé. Mais quel que soit mon moi, élu ou réprouvé, je suis donc moi parce que je veux être moi et parce que "Dieu a tout fait pour sa bonté, en ce sens que la divine bonté voulait être représentée dans les choses. Or il est nécessaire que la divine bonté, en elle-même une et simple, soit représentée dans les choses sous des formes diverses; or les choses créées ne peuvent atteindre à la divine simplicité. (. . .) Considérons donc tout le genre humain comme nous faisons de l'universalité des choses. Parmi les hommes, Dieu a voulu, en ce qui concerne certains, qu'il prédestine, faire apparaître sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne; et en d'autres, qu'il réprouve, sous la forme de justice qui punit. Telle est la raison pour laquelle Dieu choisit certains et réprouve les autres. (. . .) Et ce n'est point de la part de Dieu une injustice que de préparer ainsi à des êtres non inégaux des choses inégales; cela ne heurterait la notion de justice que si l'effet de la prédestination était conféré au nom d'un droit, au lieu de l'être comme une grâce. Là où l'on donne par grâce, chacun peut à son gré donner ce qu'il veut, ou plus, ou moins, pourvu qu'il ne refuse à personne son dû; cela sans préjudice de la justice". S. Th. I Q. XXIII, a. 5 ad 3 (trad. Revue des Jeunes). Si le R. Père s'était mis dans cette atmosphère de lucidité thomiste au lieu de déconcerter les esprits par une invention de son cru, il aurait fait progresser la théologie vers une approche du mystère de "Notre liberté devant Dieu".

En terminant, *Les Etudes Carmélitaines* nous permettra-t-elle d'exprimer un voeu. Tous se réjouissent de son hospitalité envers les chercheurs dans le domaine de la psychologie humaine: leurs précieuses découvertes activent la réflexion et le dialogue est fécond. Mais le dialogue suppose deux points de vue qui visent une synthèse. L'aspect théologique devrait être proposé toujours avec autant d'autorité que celui des chercheurs.

Clément LOCAS, S.S.

HENRI RONDET, S.J., *Notes sur la Théologie du Péché*, Coll. Théologie pastorale et Spiritualité, Recherches et synthèses P. Lethielleux, 1957, in-8 écu (13 x 20), 160 p. Prix: 600 fr.

L'A. après une brève recherche chez les religions antiques, retrace plus longuement l'histoire de la notion du péché dans l'Ancien et le Nouveau Testament. On assiste ensuite à la formulation progressive du péché chez les Pères et les grands théologiens. Le lecteur est alors préparé pour saisir les nuances des conclusions de théologie pastorale. Suit un appendice reproduisant le décret du Concile de Trente sur le sacrement de pénitence de même qu'une imposante bibliographie et une précieuse table des noms propres. "Ainsi apparaît la nécessité de reprendre et d'approfondir la théologie du péché . . . mais en cette matière comme en bien d'autres, la nouveauté est moins dans le contenu que dans la manière de le présenter" (p. 96).

Il faut loyalement l'avouer: il y a un problème théologique du péché que les Moralistes n'ont pas toujours abordé avec la largeur de vue réclamée par la question. Nous attendons toujours "qu'on nous donne enfin un solide traité de Peccato personali" (p. 96). En luttant comme ils le devaient contre les déterminismes qui tentaient d'excuser l'homme de tout péché, les théologiens en effet ne se sont pas toujours rendu compte qu'ils fréquentaient eux-mêmes un autre déterminisme peut-être plus subtil parce que moins grossier, celui de l'universalisme. Certes ils ont eu raison pour éviter les aberrations d'une

morale de situation, d'insister sur les principes absolus. Mais on dirait qu'ils oublient parfois que la lumière des premiers principes spéculatifs traverse l'action bien concrète d'une personne elle-même incarnée dans le concret. Ils ne se défendent pas toujours assez d'un certain angélisme ou d'une conception de l'homme à l'état de justice originelle. L'action engagée dans la vie est beaucoup plus complexe. Selon saint Thomas, en effet, c'est la conscience qui dans l'ordre existentiel qui est celui de l'action, en détermine la moralité. Et la conscience n'est pas un habitus mais un acte d'une personne bien précise: "conscientia nominat actum" S. Th. I Q. LXXIX a. 13 c. Essentiellement, le péché est l'acte qui détourne de Dieu, fin ultime, mais cette notion est analogique et ne se concrétise pas de la même manière dans tous les péchés. Déjà, l'objet, *finis operis*, sur lequel l'option libre se pose, stabilise à des degrés divers le refus que comporte le péché mortel. Celui-ci, chez l'homme, tout en détruisant l'union, n'est même pas encore incompatible avec la foi et l'espérance qui maintiennent des liens réels avec Dieu. Les péchés mortels n'ont donc pas tous la même intensité. Le jugement de proportion devient plus difficile encore lorsqu'on envisage la moralité de l'action vécue par une personne bien individuée: un péché considéré comme grave d'une façon abstraite peut alors en fait être véniel et vice versa. (voir S. Th. I II Q. LXXXVIII). A tel point que si un jugement de conscience invinciblement erronée proposait qu'il est mal de croire au Christ (ce qui est objectivement bon et nécessaire au salut), une volonté qui s'opposerait à ce faux jugement ferait un acte peccamineux. Cf. S. Th. I II Q. XIX a. 5. "L'âme a des profondeurs diverses: à la surface, les choix partiels, sans grand retentissement; au fond, les engagements profonds qui échappent au regard d'autrui et parfois partiellement au sujet lui-même. Entre deux, les options qui sont assez graves pour engager une vie et lentement créent la personnalité, dans le bien ou le mal . . . Le rôle du prêtre est d'amener les pénitents à prendre conscience d'eux-mêmes, à les faire rentrer dans les profondeurs de leurs engagements, en distinguant les courants de vie ou de mort qu'ils créent librement en eux-mêmes" (pp. 110-111).

Il faut donc admettre qu'une "théologie plus augustinienne et moins formelle aurait grandement aidé les casuistes à approfondir la notion de liberté, mais il ne faut pas demander aux moralistes des XVIIe et XVIIIe siècles d'avoir découvert la psychologie des profondeurs. Ils font oeuvre utile, mais autour d'eux s'affirment l'individualisme et le déterminisme cartésien" (p. 92). Répétons-le, il faut à tout prix se prémunir contre les erreurs d'une morale de situation dont la règle captive la conscience toute repliée sur les restrictions égoïstes de son moi. Mais on ne peut pas pour cela, en éteignant la mèche qui fume encore, risquer de paralyser la moindre tension de la personne vers son Dieu, le Dieu de miséricorde qui durant toute sa vie invite le pécheur à communier avec ses frères dans la Charité compatissante du Christ.

Voilà l'impression que le lecteur ressent en fermant ce livre. Il faut le parcourir tout d'un trait et méditer en profondeur les multiples suggestions enregistrées. Nous croyons que le mouvement du renouveau de la théologie morale doit être reconnaissant à l'auteur d'avoir consenti à la publication de ces notes qui "reproduisent substantiellement un cours ronéotypé dès 1941".

Clément LOCAS, S.S.

SEBASTIANO PAGANO, O.M.I., *Tableau chronologique des livres de l'Ancien Testament*, III-10 pages 24cm. dépliant. Une édition anglaise et une édition française.

Le *Panorama d'histoire biblique*, par J. Montjuvin, publié aux Editions de l'Ecole, Paris, 1956, ainsi que le Tableau chronologique de la *Bible* de Jérusalem, en un volume, offrent l'histoire biblique replacée dans l'ensemble de l'histoire générale. L'auteur présente

ici en un grand dépliant la formation des différentes parties des livres de l'Ancien Testament, à la lumière des positions acquises par l'exégèse catholique contemporaine. Plusieurs données sont des hypothèses susceptibles d'interprétations différentes. L'auteur n'a pas l'intention de justifier chaque position prise, mais d'encadrer dans un tableau les points les plus importants et les plus communément admis par la critique catholique de nos jours. Les références à l'histoire biblique et à l'histoire générale sont réduites au minimum. On les trouve d'ailleurs dans la *Bible de Jérusalem* et dans le dépliant de Montjuvin. De même les détails des traditions Yahviste, Elohiste, Deutéronomique et Sacerdotale, parce qu'ils sont trop nombreux, sont omis. L'exposé des Psaumes est sommaire et partiel, car il faudrait un dépliant spécial pour en présenter adéquatement l'origine et l'évolution, et l'état actuel des études bibliques ne rend peut être pas la chose possible. La chronologie se poursuit par tranche de dix ans pour la période qui précède David, de cinq ans pour la période qui va de David à Néhémie, de quinze ans pour la suite. Plusieurs signes conventionnels facilitent l'utilisation de ce dépliant. C'est un instrument pédagogique qui rendra plus vivante la synthèse assez ardue de la formation des Livres de l'Ancien Testament.

Clément MORIN, S.S.

Joseph Géraud, P.S.S., *Itinéraire médico-psychologique de la vocation*, Editions Xavier Mappus — C.C.P. Lyon, 1138-59, 95 pages, 14, 5 x 22, 420 fr.

L'A. nous en avertit dès le début: Il s'agit ici d'un mémento et non point d'un traité scientifique approfondi. "On voudrait simplement suggérer à ceux ou à celles qui ont charge des vocations sacerdotales ou religieuses une échelle des valeurs et une série de questions à poser en présence de celui ou de celle qui croit avoir entendu l'appel de Dieu".

Au directeur de conscience comme à la maîtresse de novices, l'auteur rappelle d'abord quel est le rôle du médecin, du psychologue et du caractérologue dans l'orientation d'une vocation, et quelle attitude ils doivent avoir vis-à-vis ces spécialistes.

En second lieu, il expose succinctement certains problèmes qui peuvent avoir une influence dans l'histoire d'une vocation en de courts chapitres qui s'intitulent: Le Corps, La Sensibilité, L'Intelligence, La Volonté, Vie surnaturelle.

Des notes complémentaires, empruntées surtout à saint Thomas et aux documents pontificaux récents sur le sujet, viennent donner encore plus d'autorité et de poids aux positions de l'A.

Sans reprendre dans le détail cet exposé, qu'il nous suffise de faire deux remarques générales: l'impression d'équilibre et de pondération qui se dégage de la lecture de ces considérations, et le souci constant de tenir compte de l'élément surnaturel.

Depuis quelques années déjà on a beaucoup écrit sur ces questions de psychologie et de psychiatrie en rapport avec la vie spirituelle ou la vocation religieuse; on a dit de fort belles choses, mais trop souvent on a donné l'impression qu'avant la découverte de ces sciences, rien de sérieux ou de vraiment objectif n'avait été fait; sous divers prétextes, on a mis délibérément de côté le rôle médicinal de la grâce ou des sacrements, comme si cela relevait de la pure imagination.

Un des principaux mérites de ce travail sera précisément de bien situer l'apport de la nature et de la grâce dans l'histoire d'une vocation et de montrer la part de collaboration possible entre les directeurs de conscience et les spécialistes de ces sciences modernes que sont le médecin, le psychologue et le caractérologue.

R. DORRIS, p.s.s.

ABBÉ J. P. SCHALLER, *Direction des âmes et médecine moderne, Edit.* Salvator-Mulhouse, 1959, 14 x 19, 160 pages, 600 fr.

Voilà un travail qui vient faire heureusement le point sur certaines questions importantes qui, souvent, relèvent à la fois du prêtre et du médecin.

Ces problèmes sont délicats et les conflits sont possibles. L'A. ne manque pas de signaler et fort à propos, à diverses reprises, les incompréhensions entre prêtres et médecins et parfois aussi les empiétements, ce qui en définitive, ne peut que nuire soit au malade soit au pécheur.

Les conseils que donne l'A. sont judicieux, appuyés sur une solide expérience et une théologie sûre. On remarquera en particulier la mise-au-point opportune sur ce que l'on a appelé la "morale de situation" ou la "morale d'efficacité", et également sur la morale sans péché" de certains modernes.

R. DORRIS, p.s.s.

MICHEL HORATCZUK, S.J., *En route vers Dieu,* traduit par l'abbé René Virrion, Edit. Salvator-Mulhouse, 1959, 14 x 19, 104 pages, 540 fr .

En un style simple et vivant, ce petit livre veut apporter un peu d'espérance et de joie aux scrupuleux, aux nerveux, aux sensuels, aux découragés, etc . . . à tous ceux-là que la Providence semble avoir peu favorisés.

R. DORRIS, p.s.s.

LOUIS WEILK, S.J., *Attisez la flamme,* méditations sur le sacerdoce catholique, Mulhouse, Salvator (Paris, Casterman), 1958, 240 pp.

Genre littéraire: recueils de méditations. Matière: toute une théologie du sacerdoce du Christ et de sa participation dans l'Eglise, la mission du sacerdoce, les bienfaits du sacerdoce. A travers l'exhortation de Paul à Timothée, le titre parénétique évoque le feu que le Christ est venu apporter sur la terre. L'abbé Xavier Fessler met à la portée des lecteurs de langue française ces soixante-dix-neuf méditations dont l'original a paru en 1955 aux Editions Pustet, à Regensburg, sous le titre 'Entfache die Glut".

Gérard YELLE

GASTON SALET, S.J., *Le Christ notre vie*[3], quelques essais de théologie spirituelle. Casterman, Tournai-Paris, 1958, 20cm., 204 pp.

C'est la troisième édition, édition revue et augmentée, du même ouvrage. Les trois premières parties reproduisent substantiellement les éditions précédentes et montrent le Christ notre vie, la Croix du Christ unité du monde, le Mystère de la charité divine. La dernière partie, "la loi dans nos coeurs", aborde des problèmes nouveaux, mais toujours avec la même méthode, qui vise à supprimer le cloisonnement entre la science théologique et la vie spirituelle.

Les *trois* premières parties nous avaient déjà habitués à ce genre littéraire qui évoque le XVIIe siècle et les grandeurs que Bremond a ressuscitées. Pour montrer comment la Croix du Christ produit l'unité du monde, l'auteur nous cite les plus belles paroles par lesquelles M. Olier expliquait les Cérémonies de la grand-messe: "Il faut comprendre que la communion n'est que comme une union à l'hostie pour la dilater, pour faire à Dieu un plus grand sacrifice, et pour faire de nous, les offrants et les adorateurs, autant de victimes à Dieu; de sorte que le sacrifice, qui est universel et qui doit tout réunir à Dieu réellement, doit être répandu en nous pour nous porter en Dieu. Il doit s'achever en nous qui, avec Jésus-Christ, faisons la totalité de l'hostie offerte et présentée à Dieu, qui est l'Eglise en Jésus-Christ, l'Eglise communiante en Jésus-Christ" (p. 97). Nous avons

cité ce texte pour donner une idée de l'orientation sacramentaire, et eucharistique surtout, de ces études, et aussi pour exprimer le souhait que soient rééditées ces *Explications des cérémonies de la grand-messe*, de M. Olier.

La dernière partie, intitulée "La loi dans nos coeurs", développe la question de la lettre et de l'esprit, du commandement et de la liberté chrétienne. Nous aurions aimé une utilisation plus profonde des textes par lesquels saint Thomas (I II, 106, 1) enseigne que la loi évangélique est essentiellement l'Esprit-Saint dans nos coeurs (p. 144), mais l'application qui en est faite à la problématique "anomiste" postridentine est des plus éclairantes.

G. YELLE

MAURY, JEAN et PERCHERON, RENÉ, *Itinéraires romains*, 19cm., 776 pp., avec deux plans hors-texte et 27 croquis, Paris, Lethielleux, 1958, 2400 fr.

Rome est l'une des rares villes où toutes les époques sont représentées avec une grâce incomparable. Comment voir clair dans cet ensemble de richesses juxtaposées et superposées. Les guides les plus érudits ne permettent pas toujours d'y voir clair. Il fallait des dons de pédagogue pour réussir à mettre de l'ordre dans ce qui semble disparate et au premier abord décevant, fournir un fil d'Ariane qui conduise toujours à l'essentiel.

L'antiquité chrétienne, les fouilles récentes, qui font les délices de l'archéologue, sont l'objet d'un soin particulier, pour le profit du théologien cultivé qui y trouvera matière à réflexion. Itinéraires romains: un de ces livres qu'il faut parcourir avant de venir à Rome et non, comme tant d'autres, pour évoquer des souvenirs et regretter ce qu'on n'a pas su découvrir.

Clément MORIN, S.S.

VAN AGT, J., *Jeune eucharistique — Jeune et Abstinence*, Salvator-Mulhouse, 1958, 79 pp.

L'auteur reprend ici un travail qu'il avait publié pour la dernière fois en 1933: *Jeûne et Abstinence*. On comprend qu'avec les modifications législatives, spécialement fréquentes en ce domaine, l'auteur ait dû recomposer en bonne partie ses commentaires de la loi du jeûne comme de celle de l'abstinence. Pour nous du Canada, qui avons conservé une législation plus exigeante qu'ailleurs, les chapitres les plus utiles sont ceux qui traitent de la valeur spirituelle et des bienfaits physiques de ces pratiques de mortification. L'auteur affirme, à la page 50, que "l'exemption ou la dispense du jeûne n'entraîne pas avec elle la dispense de faire pénitence"; ce que nous acceptons volontiers s'il s'agit de l'obligation naturelle, mais non d'une obligation légale. D'ailleurs, le texte cité à la page 64 manifeste que le Décret de la Sacrée Congrégation du Concile du 25 janvier 1949 ne comporte qu'une exhortation à suppléer par des exercices de perfection chrétienne et des oeuvres de charité; il n'est pas question d'un précepte positif au sens strict.

Le commentaire sur la loi du jeûne eucharistique est bien fait et complet. Le tableau récapitulatif donne en peu de mots et clairement les indications utiles. L'auteur, en affirmant que Pie XII, dans son Motu Proprio de 1957, a été plus loin que dans sa Constitution apostolique du 6 janvier 1953 en proposant d'observer la discipline du jeûne eucharistique "dans son antique et vénérable forme", a sans doute oublié les fameuses discussions des commentateurs de *Christus Dominus* sur l'*incommodum subjectivum* (cf. exposé de cette question dans Coronata, *De Nova Disciplina Ieiunii Eucharistici*, p. 69 et ss.) Il est certain qu'il ne s'agit maintenant que d'une exhortation, alors qu'avec *Christus Dominus*, il s'agissait très probablement d'un précepte. Il faut savoir gré à l'auteur de présenter ces dispositions canoniques dans leur contexte spirituel et historique, ce qui leur garde leur saveur proprement pastorale.

Bernard SIGNORI, ptre.

cité ce texte pour donner une idée de l'orientation sacramentaire, et eucharistique surtout, de ces études, et aussi pour exprimer le souhait que soient rééditées ces *Explications des cérémonies de la grand-messe*, de M. Olier.

La dernière partie, intitulée "La loi dans nos coeurs", développe la question de la lettre et de l'esprit, du commandement et de la liberté chrétienne. Nous aurions aimé une utilisation plus profonde des textes par lesquels saint Thomas (I II, 106, 1) enseigne que la loi évangélique est essentiellement l'Esprit-Saint dans nos coeurs (p. 144), mais l'application qui en est faite à la problématique "anomiste" postridentine est des plus éclairantes.

G. YELLE

MAURY, JEAN et PERCHERON, RENÉ, *Itinéraires romains*, 19cm., 776 pp., avec deux plans hors-texte et 27 croquis, Paris, Lethielleux, 1958, 2400 fr.

Rome est l'une des rares villes où toutes les époques sont représentées avec une grâce incomparable. Comment voir clair dans cet ensemble de richesses juxtaposées et superposées. Les guides les plus érudits ne permettent pas toujours d'y voir clair. Il fallait des dons de pédagogue pour réussir à mettre de l'ordre dans ce qui semble disparate et au premier abord décevant, fournir un fil d'Ariane qui conduise toujours à l'essentiel.

L'antiquité chrétienne, les fouilles récentes, qui font les délices de l'archéologue, sont l'objet d'un soin particulier, pour le profit du théologien cultivé qui y trouvera matière à réflexion. Itinéraires romains: un de ces livres qu'il faut parcourir avant de venir à Rome et non, comme tant d'autres, pour évoquer des souvenirs et regretter ce qu'on n'a pas su découvrir.

Clément MORIN, S.S.

VAN AGT, J., *Jeune eucharistique — Jeune et Abstinence*, Salvator-Mulhouse, 1958, 79 pp.

L'auteur reprend ici un travail qu'il avait publié pour la dernière fois en 1933: *Jeûne et Abstinence*. On comprend qu'avec les modifications législatives, spécialement fréquentes en ce domaine, l'auteur ait dû recomposer en bonne partie ses commentaires de la loi du jeûne comme de celle de l'abstinence. Pour nous du Canada, qui avons conservé une législation plus exigeante qu'ailleurs, les chapitres les plus utiles sont ceux qui traitent de la valeur spirituelle et des bienfaits physiques de ces pratiques de mortification. L'auteur affirme, à la page 50, que "l'exemption ou la dispense du jeûne n'entraîne pas avec elle la dispense de faire pénitence"; ce que nous acceptons volontiers s'il s'agit de l'obligation naturelle, mais non d'une obligation légale. D'ailleurs, le texte cité à la page 64 manifeste que le Décret de la Sacrée Congrégation du Concile du 25 janvier 1949 ne comporte qu'une exhortation à suppléer par des exercices de perfection chrétienne et des oeuvres de charité; il n'est pas question d'un précepte positif au sens strict.

Le commentaire sur la loi du jeûne eucharistique est bien fait et complet. Le tableau récapitulatif donne en peu de mots et clairement les indications utiles. L'auteur, en affirmant que Pie XII, dans son Motu Proprio de 1957, a été plus loin que dans sa Constitution apostolique du 6 janvier 1953 en proposant d'observer la discipline du jeûne eucharistique "dans son antique et vénérable forme", a sans doute oublié les fameuses discussions des commentateurs de *Christus Dominus* sur l'*incommodum subjectivum* (cf. exposé de cette question dans Coronata, *De Nova Disciplina Ieiunii Eucharistici*, p. 69 et ss.) Il est certain qu'il ne s'agit maintenant que d'une exhortation, alors qu'avec *Christus Dominus*, il s'agissait très probablement d'un précepte. Il faut savoir gré à l'auteur de présenter ces dispositions canoniques dans leur contexte spirituel et historique, ce qui leur garde leur saveur proprement pastorale.

Bernard SIGNORI, ptre.